

ANTONIO NEGRI **MARX Y FOUCAULT**

Ensayos | 1



Cactus OCCURSUS

Antonio Negri

MARX Y FOUCAULT

Negri, Antonio

Marx y Foucault / Antonio Negri - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2019.

256 p.; 22 x 15 cm - (Occursus; 25)

Traducción de: Fernando Venturi.

ISBN 978-987-3831-35-5

1. Filosofía. 2. Política. 3. Militancia. I. Venturi, Fernando, trad. II. Título.

CDD 190

Título original: *Marx e Foucault*

Autor: Antonio Negri

© Editorial Cactus, 2019

Traducción: Fernando Venturi

Maquetación y tapa: Manuel Adduci

Imagen de portada: fotograma de *I compagni* (1963), de Mario Monicelli

Impresión: Gráfica MPS SRL

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN: 978-987-3831-35-5

IMPRESO EN LA ARGENTINA | PRINTED IN ARGENTINA

🌐: www.editorialcactus.com.ar

✉: info@editorialcactus.com.ar

Antonio Negri

MARX Y FOUCAULT

Traducción de Fernando Venturi



Editorial Cactus

serie **OCCURSUS**

ÍNDICE

PRÓLOGO. CONSTITUCIÓN Y EXCEDENCIA (por Diego Sztulwark).....	9
INTRODUCCIÓN	23
PARTE I	
1. ¿Por qué Marx?.....	41
2. Algunas reflexiones sobre el uso de la dialéctica	59
3. Elementos de "crítica clarividente" en el <i>Capítulo VI inédito de Marx</i>	71
4. El actuar común y el límite del capital	89
5. ¿Es posible ser comunistas sin Marx?	103
PARTE II	
6. Una ruptura italiana: producción versus desarrollo	117
7. A propósito de la <i>Italian Theory</i>	129
8. La constitución del común y las razones de la izquierda	139
9. Sobre el futuro de la socialdemocracia europea.....	151
10. Volvamos a leer a Gramsci.....	161
11. Biopoder/biopólítica. Subjetividades en lucha (entrevista con Luca Salza)	167
PARTE III	
12. Sobre el método de la crítica política	183
13. Cuando y cómo leí a Foucault	203
14. Gilles-Félix. Cómo y cuando leí a Deleuze-Guattari.....	217
15. Observaciones sobre "producción y subjetividad" (coescrito con Judith Revel)	237
16. Marx después de Foucault: el sujeto recuperado	243

Prólogo

Constitución y excedencia

Diego Sztulwark

I. Una escritura salvaje

La experiencia de Toni Negri se funda en una decisión biográfica, intelectual y política que afecta por completo su escritura: el ser es excedencia y constitución. Lo que *es* se da como apertura y producción. Si hay violencia en la ontología se debe a la ruptura que el ser opera respecto de toda medida impuesta. La vivencia de lo real es la del disfrute de la materia y del cuerpo, la alegría del fenómeno y el despliegue de la desmesura dentro de y contra los límites que supone toda síntesis dialéctica. Esta decisión inicial se despliega en una serie de oposiciones generativas: potencia contra poder, singularidad contra individualidad, dinámica constituyente contra fijación, expresión contra representación, antagonismo contra antítesis, anomalía contra normativización, común contra privado-público, historicidad contra teología, desborde contra adecuación. Siendo proceso abierto, el ser o lo común solo existe como aquello que debe ser construido y verificado en el plano de la historia efectiva, a lo largo de una vida, a través de unos textos, por medio de una praxis.

¿Cómo procesa la prisión, la frustración de los proyectos colectivos un comunista de esta índole? Según sus palabras, sosteniendo el deseo

de “mantener más allá de la derrota una verdad que de lo contrario habría desaparecido, y una lectura del destino político de mi generación que de lo contrario habría sido falseada por la represión”. Había una línea fuerte que defender, una potencia producida por una pasión. Así comienza *Historia de un comunista*, su autobiografía. El problema que atañe a Negri es el siguiente: ¿es convincente el dispositivo existencial, intelectual y político que le permite investigar la productividad del ser —la irreversibilidad del tiempo y la determinación histórica— soportando el peso de una profunda derrota?

Gombrowicz escribió en su *Diario argentino* que los comunistas le causaban una doble impresión: le fascinaba la lucidez crítica de su diagnóstico del presente y lo irritaba la puerilidad que se apoderaba de ellos cuando describían el tiempo de la emancipación por venir. Crítica y utopía como momento fuerte y débil. Este libro pretende romper ese tipo de teleología blanda, crítico-profética. Captar este esfuerzo es imprescindible para leer a Negri. Su creencia en el movimiento de la historia surge de una razonada conversión personal —realizada sobre la base de una temprana adhesión al inmanentismo bruneano— desde la militancia cristiana al materialismo comunista. Esa conversión fue intelectualmente intensa y dio como resultado una articulación original entre ontología e historia que intenta problematizar y resolver la relación entre necesidad y contingencia, crisis e innovación, decisión y estructura. En *Marx y Foucault* se retoma esta labor articuladora a partir de la tensión específica que se plantea entre determinación y subjetivación: Marx es el nombre de la determinación real e histórica (el hoy); Foucault, el de la subjetivación, la creación de dispositivos de apropiación creativa y de apertura de nuevos horizontes (el mañana): Marx es el ahora, Foucault, el porvenir. La propia noción de horizonte es tratada de un modo anti-utópico: nada abajo, nada arriba. Solo espacio para el juego conflictivo de las fuerzas. El comunismo de Negri, despojado de trascendencia y nostalgia, se da como el conjunto de las percepciones y afecciones que se experimentan *dentro y contra* el poder.

Excedencia y constitución son las categorías principales de la dialéctica negriana en la que el Uno se divide en dos. Siendo la ambición de lo Uno desafiada por el movimiento de una diferenciación interna y antagonista. Lo Uno sueña que persiste igual a sí mismo (régimen

de la representación) mientras resulta socavado-desbordado por un movimiento de constitución que rompe y va más allá de toda mistificación (régimen de la expresión). ¿Qué mistificación? La que conduce el monismo hacia lo Uno. Porque el ser no es Uno, término substancial, homogéneo y permanente, sino relación, multiplicidad, dinamismo productivo. Excedencia y constitución son los rasgos fundamentales de una ontología materialista del devenir que se localiza en el nivel de los cuerpos, de los afectos y de los conocimientos, es decir, en el nivel de una vivencia común continuamente enriquecida de interacción de las singularidades. El carácter concreto de esta experiencia da su sentido particular al léxico negriano: historicidad, fundación, investigación, crisis, tendencia, común, composición y apertura.

II. El método de la autonomía

La obsesión central de Negri ha sido siempre el método: cómo aferrar lo real. ¿Qué nociones permiten agenciar, en el plano de la historia y de la acción política, esta manifestación de excedencia —que se impone como determinación efectiva— en términos de una nueva constitución, es decir, de apertura de nuevos horizontes subjetivos, ético-políticos? La primera resolución es spinozista: el método es insurreccional, determinista y abierto. La excedencia como generosidad de la diferencia se expresa como potencia que anima y explica la composición constituyente de las singularidades. La segunda será un historicismo absoluto, la exigencia de elaborar las categorías capaces de operar una comprensión y una transformación sobre la realidad. En Negri, esta exigencia historicista está dominada por la experiencia de su militancia en el autonomismo obrerista, corriente fundada en los años sesenta por Alquati, Panzieri y Tronti en torno a la subjetividad del trabajo vivo en la fábrica (rechazo a la explotación, autonomía de la lucha por el salario, reapropiación de la tecnología, coinvestigación obrera), núcleo central de lo que Negri llama “la diferencia italiana”. Este es el énfasis de *Marx y Foucault*. Se trata de aprehender sobre el terreno de la historia la dimensión ontológica y práctica del antagonismo a partir del surgimiento de deseos organizados en luchas concretas, en las que se forjan conocimientos, afectos, modos

de vivir. El método es, en tercer lugar, entonces, investigación militante o coinvestigación en el plano de las luchas, atención analítica y creación de conceptos a la altura de este ensamble antagonista entre ontología e historia, excedencia y constitución, determinación y subjetivación. Lo que la investigación persigue es una completa recomposición de la razón bajo los efectos –aprendizajes– de los deseos comunes que emergen en las luchas (Negri las llama “mutaciones antropológicas”). El instrumental autonomista se vale aquí de dos nociones operativas: composición técnica y política del trabajo. El método es, en cuarto lugar, un composicionismo: deduce la determinación y la subjetivación obrera de las mutaciones de la composición orgánica del capital (trabajo vivo que produce valor sometido a trabajo objetivado que lo conserva y que es utilizado como dispositivo de explotación). Al investigar el proceso de producción de capital desde abajo, como una relación conflictiva cuyo dinamismo fuerza la mutación de la composición orgánica, se distinguen las figuras anticipatorias del trabajo según una dimensión técnica que remite a la determinación objetiva (la relación con las máquinas, las disposiciones laborales, las cualidades puestas en juego en el proceso de trabajo), y según una dimensión política (que refiere a la subjetivación, a los procesos de autonomización, de organización, de reapropiación).

El método entonces tiende a profundizar en la dinámica real y concreta de la lucha de clases. Lukács, Merleau-Ponty, Kosík. La insurrección adquiere rasgos concretos en la composición técnica y política de la clase obrera. En la época actual, definida por el pasaje del obrero masa al obrero social, cuando la subsunción del trabajo vivo en el capital es completa y la explotación se extiende al conjunto de la actividad social, la composición técnica se define por el hecho ultra-significativo de la aparición del sujeto maquínico, que apropiándose de cuotas de capital fijo, es decir, de medios de producción, adquiere una composición política que tiende a la autonomización de la cooperación productiva respecto del mando del capital. Composición técnica y composición política definen, en el pasaje del fordismo al posfordismo, un nuevo concepto de clase que Negri llama multitud. Este nuevo concepto de clase se caracteriza por su inclinación a valorizarse a través de conexiones cognitivas, lingüísticas y afectivas que escapan (excedencia y fuga)

al consumo del capital. Esta valorización autónoma es creación de subjetividad. El antagonismo viene dado, entonces, por la resistencia que en este contexto oponen los modos de vida a la traducción del valor en valor capitalista. Cuando esta resistencia deviene bloqueo del proceso de la acumulación de capital, cuando el carácter excedentario del trabajo inmediatamente social ya no se deja capturar por el comando del capital, la crisis se convierte también en posibilidad de crear representaciones, traducciones e instituciones no capitalistas del valor socialmente producido.

El método deviene diagnóstico y política. El diagnóstico se revela dispositivo productivo. En la época de la subsunción real de la sociedad en el capital —predominio de la plusvalía relativa sobre la absoluta—, cuando el conocimiento deviene fuerza productiva tendencialmente dominante, el antagonismo se da sobre el inmediato plano de lo social (la vida, los modos de vida), de tal manera que ya no es posible distinguir antagonismo social, lucha de clases y ciencia política. Cuando la productividad del trabajo es la actividad colectiva (virtuosismo del lenguaje, de los afectos, del conocimiento, de los cuidados, de la comunicación) capaz de reapropiarse de segmentos de los medios productivos y de profundizar en concreto su deseo de autonomía dentro de la fábrica social (por medio de las luchas del trabajo metropolitano en todos los planos de la existencia), la exigencia de renovación del método se agudiza y necesita corroborarse en el plano de la organización de lo que Negri llama lo “común” (y que hace corresponder con la “biopolítica” foucaultiana).

La importancia de la dimensión metodológica se corrobora no solo en la práctica de la co-investigación y en la experiencia de la política sino también en la polémica y en las enemistades filosóficas de Negri: su relación con la dialéctica hegeliana, a la que adhirió de joven (Negri fue traductor de Hegel y autor de *Estado y derecho en el joven Hegel*, nunca publicado en español) y a la que reprocha su racionalización idealista de los procesos reales y una solución reaccionaria de las oposiciones reales (de clase), por medio de una mediación sintética que reúne y limita; su ambigua reacción ante el diagnóstico de los pensadores de la Escuela de Frankfurt de una sociedad alienada, completamente reorganizada por el mando del capital, y una dialéctica en suspenso o negativa, que Negri

reconstituye críticamente mediante la exaltación de la noción marxiana de la subsunción real de la sociedad en el capital y también de la distinción entre biopoder y biopolítica en Foucault, que le permite admitir la hegemonía del capital reabriendo al mismo tiempo la asunción de un espacio de antagonismos y crisis; su rechazo terminante del pesimismo ontológico heideggeriano, asociado a una ética impotente y a una desactivación de la praxis, que se vuelve contra las tecnologías bloqueando toda comprensión de los procesos de reapropiación de la máquina por el trabajo; su rechazo práctico de la llamada “autonomía de lo político” tal y como la formuló el PCI a partir de Togliatti y que abrió paso a la política del “compromiso histórico” como apuesta a la participación en el control del aparato del estado, que reduce lo político como un ejercicio del poder soberano sin atender al problema de los valores, es decir, a la continuidad de la representación del valor trabajo como valor capital, cuestión medular que lleva a Negri a realizar una lectura izquierdista de Foucault, acentuando el dominio de las micropolíticas (el juego cualitativo que se da en el plano de las relaciones sociales), y nos lleva a nosotros, lectores sudamericanos, a reflexionar en la reducción de lo político sobre lo estatal realizada por los gobiernos llamados progresistas; por último, las refutaciones a los más importantes filósofos actuales tales como Bruno Latour (cuya antropología de la vida afirma una cosmopolítica que anula, según Negri, la historicidad biopolítica del mundo), Rancière y Agamben (pensadores de lo político como sustracción, en los que se debilita la dimensión histórica y se disuelve el peso de las singularidades) y, sobre todo, Alain Badiou, cuyo platonismo sería una reacción contra la materialidad de la lucha de clases, el comunismo una idea y la noción de acontecimiento una formalización de la ruptura que rechaza toda inmanencia con la materialidad del antagonismo.

III. De la renta al fascismo

El método aspira a captar lo real, es decir, el modo en que la actividad humana crea valor, pero también el modo en que el capital se representa ese valor (el modo en que se lo apropia), y el antagonismo que mediante la lucha del trabajo vivo anticipa las nuevas figuras subjetivas.

La secuencia podría formularse así: en primer lugar, dar con la excedencia; en segundo, comprender las formas de explotación (siempre conectadas con las formas de dominio); y finalmente, determinar el antagonismo hacia la autonomía. La investigación muestra hasta qué punto la actividad productiva se extiende al conjunto de la actividad humana (poniendo en el centro el conocimiento y el intelecto general del que habló Marx); verifica el pasaje por el cual la vieja clase obrera cede lugar a nuevas formas del trabajo y a la cooperación social, esparcida ahora al conjunto del territorio y la vida (biopolítica); se esfuerza por comprender los modos de explotación capitalista sobre las conexiones afectivas, intelectuales, lingüísticas; y elabora hipótesis antagonistas sobre las tendencias autonomistas de los modos de vida.

¿Qué resultados arroja hoy la investigación? En primer lugar, la nueva figura del trabajo inmediatamente cooperativa (social, cognitiva), ligada a la máquina, extendida al territorio; en segundo lugar, el papel del capital financiero como representación del valor, que se despliega a partir de las funciones del dinero como medida, comando y control de la actividad social y de la renta como dispositivo privilegiado de apropiación de plusvalor (y, por tanto, de creación de clase dominante); en tercer lugar, las luchas por el salario social, la reproducción y la creación de modos de vida que exceden los dispositivos financieros de captura y bloquean la acumulación generando crisis continuas.

Esta comprensión del capital financiero como modo específico de acumulación se enfrenta a la comprensión habitual de la crisis como oposición de una figura “mala” del capital (las finanzas como especulación parasitaria) frente a una “buena” (el capital como desarrollo, industria), y recupera la correlación entre lucha de clases y crisis. Según Negri, hay un tejido inmanente entre nuevas figuras productivas y hegemonía de las finanzas. Pero se trata de un tejido complejo y opaco. A diferencia del patrón metido en la fábrica, el comando financiero no organiza la producción sino que explota la cooperación. La ganancia deviene renta.

La crisis de la acumulación de capital es explicada por Negri por la presencia, en su interior, de la actividad cooperativa cuya demanda de un salario social y defensa del *welfare* tiende a la autonomía por la vía de la reapropiación de las condiciones de su auto-organización y auto-

valorización. El carácter biopolítico de las luchas impugna la relación de representación tanto en el nivel político, el nivel de la legitimación electoral del estado neoliberal, como en el nivel de la representación capitalista del valor-trabajo al interior de la relación de la subsunción real. Esta doble impugnación está en el corazón de la crisis del neoliberalismo y le impide consolidarse sin acudir a elementos del fascismo que apuntan a destruir la excedencia y a interrumpir momentos constituyentes por la vía represiva (racismo, sexismo, clasismo).

El fracaso del llamado populismo de izquierda en constituirse en alternativa fuerte de lo neoliberal se sitúa exactamente en este punto. Su incapacidad de cuestionar la doble representación en la que se basa la hegemonía del capital se evidencia en la pobreza de las hipótesis sobre los usos posibles de las finanzas en una perspectiva de lo común, y en imaginar formas constitucionales que devuelvan poder de decisión a las figuras de la cooperación. Sin embargo este fracaso puede convertirse en una buena noticia si redundo en un nuevo alineamiento de alianzas y estrategias en el enfrentamiento con las élites neoliberales, si redundo en una nueva comprensión de la hegemonía como protagonismo de las luchas biopolíticas, si —a diferencia de planteos como el de Ernesto Laclau— la producción de hegemonía queda a cargo de estas luchas: en torno a la reproducción, las formas de reapropiación de las tecnologías (para que no queden del lado de la soberanía y de la acumulación), la defensa del *welfare*, la lucha contra el racismo, el sexismo, el clasismo y la invención de la infraestructura y los derechos para disfrutar el común.

IV. Foucault para leer a Marx más allá de Marx

En *Historia de un comunista*, Negri describe la evolución de la academia europea como el ámbito en el que madura una filosofía reaccionaria y contrarrevolucionaria que decanta en la filosofía de Heidegger. *Marx y Foucault* opone una contrahistoria: la de la fragua de un nuevo materialismo filosófico que corona en los intelectuales del obrerismo italiano, en ciertos pensadores del postestructuralismo francés, sobre todo Michel Foucault y, junto a él, Gilles Deleuze y Félix Guattari. Nuevo materialismo quiere decir aquí reinmersión del pensamiento

que surge en contacto con las luchas, (68 francés; 68-77 italiano). Una mención especial le dedica Negri a Mario Tronti, fue él quien le enseñó a concebir el trabajo vivo como subjetividad, auténtica singularidad de la *italian theory*. El nexo a identificar es entonces aquel que liga a Tronti con Foucault. A propósito, Negri cuenta que leyó a Foucault mientras escribía su trabajo *Marx más allá de Marx*. Y agrega que su lectura de Foucault fue particularmente cuidadosa de ciertas categorías de Gramsci (en concreto, sugiere cierta relación posible entre biopoder y “revolución pasiva”). Foucault representa para Negri una renovación del método: actualización de la ontología y reconocimiento de las nuevas determinaciones, pero sobre todo comprensión del nuevo espacio de subjetivación de las luchas dentro de y contra un biopoder. Es ese proceso de subjetivación el que se acentúa en Negri, en polémica con una lectura de Foucault (sobre todo anglosajona) que anula la diferencia entre biopoder y biopolítica. Contra la presentación de un Foucault fascinado con los biopoderes neoliberales, Negri insiste en identificar en los últimos años de la enseñanza de Foucault el momento metodológico decisivo, que funda una versión fuerte y productiva de lo posmoderno, que capta el antagonismo al interior del capitalismo contemporáneo. Es forzando esta distinción, creando la noción de biopolítica, que se abre el espacio para reconocer y participar de las dinámicas de subjetivación de las determinaciones materiales. Si el biopoder es el medio en el que se extienden y explotan las nuevas formas de cooperación (la subsunción real desde el punto de vista del control de la vida), la biopolítica es el dentro, contra y más allá que permite captar la riqueza de las resistencias en cuanto que plus (reapropiación-autonomía-invenición de modos de vida): excedencia y constitución.

V. Un príncipe para las micropolíticas

Marx y Foucault ayuda a plantear un nuevo concepto de lo político. La inspiración maquiaveliana de la política como división del campo social, como pragmática del deseo y como distinción entre poder y potencia (que está por detrás de la diferencia biopoder/biopolítica), funciona como polémica con la teología política de Carl Schmitt (la “decisión

soberana” y la “excepción”). La noción negriana de antagonismo provee criterios materialistas capaces de retomar el dinamismo de la relación amistad-enemistad fuera de toda mistificación.

En torno al príncipe se juega, entonces, un nuevo momento del método: el de la construcción de la decisión por parte de la multitud. Se trata del momento de la organización, de la creación de los dispositivos que crean subjetividad, del paso del “en sí” al “para sí”. Con una salvedad fundamental: que este pasaje es fuertemente inmanente y se da en el interior del antagonismo. Es el momento de mayor creatividad del pensamiento de Negri, donde mejor se resuelve la continuidad entre su propia experiencia militante y su encuentro con Foucault. El príncipe como multitud se constituye en un pasaje fuertemente micropolítico, que implica inventar prácticas de neutralización y reapropiación de cada una de las tecnologías de producción que operan al mismo tiempo como tecnologías de mando (tecnologías, moneda, medios de comunicación).

Así como Panzieri, Alquati y sus compañeros de los *Quaderni Rossi* enseñaron a Negri, a comienzos de los años sesenta, la práctica de la autonomía obrera, de la coinvestigación con los trabajadores de la Fiat como un instrumento directo de organización, y donde se trataba de comprender cómo el poder del capital sobre la clase obrera pasaba por el uso de la máquina como dispositivo de mando, pero también cómo sabotear ese comando, Foucault le ofrece las claves para actualizar el método de la coinvestigación/organización en el nuevo espacio de los biopoderes. El príncipe como multitud emerge en el pensamiento de Negri como forma política de expresión de los deseos de no ser gobernados, rechazo al trabajo, apertura de modos de vida contra el poder soberano subsumido en los biopoderes.

Solo resta comprender cómo este nuevo maquiavelismo funciona dentro de la crisis de la democracia y el estado de derecho liberal (y esto es particularmente claro en América del Sur en las últimas décadas), es decir, buscar las conexiones internas entre el papel de las luchas micropolíticas/biopolíticas y las dificultades de expansión del neoliberalismo. Y volver entonces (para precisar aún más el momento imaginativo en el esfuerzo de la organización) al encuentro impensado entre Maquiavelo y Foucault. Un encuentro que se da a nivel conceptual a través de la filosofía que Deleuze y Guattari ponen en marcha en *El Anti-Edipo* y

Mil mesetas. Deseos, agenciamientos y máquinas abren una nueva vía para escapar del mando y abrir nuevos territorios.

También aquí se detecta una respetuosa conversación con Gramsci, para quien el príncipe no es una figura del realismo del poder soberano sino al contrario, el operador revolucionario que conecta excedencia con constitución, praxis de clase con conocimiento histórico, hegemonía con nueva institución. Negri retoma a Gramsci, sitúa al príncipe sobre la senda spinoziana de las nociones comunes tal y como se producen en la relación antagonista, y lee las nociones “fortuna” y “virtud” con el par determinación/subjetivación. Si para Maquiavelo el príncipe poseía un saber finito y debía una y otra vez abrirse a lo incalculable del azar y a las circunstancias cambiantes en función de una determinada tarea histórica (la unidad burguesa de Italia), en Gramsci el moderno príncipe se vuelve una instancia colectiva (partido comunista), que hace una filosofía (virtud) de la praxis (fortuna) para realizar la tarea histórica del comunismo. Negri recupera esta tradición para dar forma a su Príncipe-Multitud, modalidad organizativa que busca construir decisión política dentro de la trama de las luchas biopolíticas, dentro de y contra el mando del capital financiero y en función de un *commonwealth*, más allá de la relación convencional entre partido y Estado-nación.

VI. ¿Una nueva constitución? (Brasil y Argentina)

El método reconoce un último momento en el que excedencia y constitución devienen derecho, institución, articulación entre una materialidad concebida en mutación dinámica y formalización plástica y abierta. La coyuntura política es leída, entonces, a partir de un ángulo institucional. El derecho debe captar y dar curso al acontecimiento. No hay política de izquierda, en el sentido ya argumentado de una política que sustituya la representación capitalista del poder y del valor (es decir, más allá de la propiedad estatal y privada), sin un deseo de constitucionalización de la excedencia.

Marx y Foucault propone este tipo de cuestiones a la discusión política y leído desde la coyuntura sudamericana actual, tanto de la situación brasileña como de la argentina, permite pensar productivamente la crisis

de legitimidad del programa neoliberal así como su último recurso a elementos neofascistas tendientes a reprimir, como en el caso de Brasil, los elementos de excedencia (negros, favelados, mujeres, comunistas) a fin de estabilizar el orden, pero también permite problematizar el horizonte de una posible derrota electoral del programa neoliberal, que sería completamente insuficiente sin un impulso constituyente ausente en los partidos políticos, pero presente en movimientos sociales de mujeres, de las diferencias sexuales, antirrepresivos, en defensa de los bienes comunes o de trabajadores precarios. *Marx y Foucault* ayuda a plantear el problema de la reforma de la constitución como una cuestión absolutamente central para refundar una idea de izquierda que no se disuelva en un populismo centrista ni en una izquierda impotente.

¿Qué nos dice Negri respecto de una reforma de la constitución? Primero, que las constituciones liberales que organizan la racionalidad del estado en nuestros países tienen un *a priori* sólido en la propiedad privada y no en la producción del común. Este es el primer bloqueo a la representación no capitalista de la actividad social que haría falta remover, por la sencilla razón de que la producción y la innovación, la expansión de la riqueza social depende del acceso a los bienes comunes (recursos naturales, conocimientos, información, infraestructuras). Lo que implica inventar un nuevo humanismo, el humanismo de la época poshumana, es decir, asumir las condiciones en que los humanos producimos humanos (*welfare*), un pensamiento radicalmente alternativo frente a aquel que sostiene las actuales condiciones fundadas en las exigencias de la renta financiera. Construir criterios para sustituir el fundamento liberal de tal representación por otro del común sería una primera tarea estratégica de los constituyentes.

En segundo lugar, y tomando en cuenta el papel del conocimiento en la producción social, resulta absolutamente estratégico desplegar políticas de autoformación y formación del común en torno al mundo laboral, las comunicaciones, las universidades y el mundo educativo y cultural como dinámicas de valorización e integración –construcción– de lo social mismo. Este punto adquiere una importancia coyuntural de primer orden, además, en la confrontación con los neofascismos y populismos de derechas, puesto que sin la expropiación de instrumentos de producción y comunicación capaces de elaborar

verdades comunes, el entero mundo de la esfera pública queda soldado al poder de las finanzas.

Deducido de lo anterior, y esto es lo tercero, hace falta implementar —dice Negri— políticas de democratización de las finanzas, orientarlas a la producción de lo social como tal, rediseñando los bancos pero también los mecanismos de inversión: “se trata de inventar instrumentos democráticos de *big governance*, volviendo permanentes los instrumentos utilizados en momentos agudos de la crisis”. Tomar la moneda como momento del común e imaginar inversiones no dominadas por la noción de ganancia.

En cuarto lugar, se trata de superar la política sustentada en prácticas de representación y profesionalización. La propia experiencia de movimientos de masas y la multiplicación de organizaciones sociales es la base desde la cual es posible esta superación. En quinto lugar, y correlativo a lo anterior, se trata de imaginar una descentralización federalista del poder lo más pegada posible a esa base.

Estas y otras propuestas para una reforma de la constitución tienen el valor de abrir el horizonte de la coyuntura política en lo que quizás sea la más delicada fase del método: el de la adecuación continua de los procesos formales y de gobierno a las modificaciones ocurridas en el sistema social (constitución material). En este punto resurge toda la problematicidad de la relación entre método y coyuntura, que no puede ser resuelta sin dar pasos efectivos en la reinención de dispositivos de investigación militante capaces de crear en y desde las luchas los lenguajes, los diseños y las reformas, pero también la fuerza con la que atravesar cada vez el orden jurídico.

Introducción

Estoy agradecido a Polity Press porque en el año 1986, cuando estaba prohibido en Italia y aislado en el exilio en París, me consultaron sobre cómo veía desarrollarse la lucha de clases y los sistemas de gobierno en el siglo XXI que se acercaba. De aquello salió un libro, en 1989, titulado *The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-First Century*. Fue un acto de coraje de Polity Press al que respondí —creo— dignamente, proponiendo un esquema de lectura de la transformación de la composición de la clase trabajadora. Allí, a la vez que recapitulaba el trabajo realizado en la década anterior a través del estudio de las luchas en Italia y en Europa, introducía una profundización en el argumento que, una década después, aparecería en la trilogía redactada junto a Michael Hardt que va de *Imperio* a *Multitud* y a *Commonwealth*. Aquel libro del 89 constituyó entonces un primer manifiesto para el “obrero social”, protagonista de las luchas del siglo XXI.

Era claro que en el planteo de Polity Press existía también algo de astucia, más precisamente, se me pedía intervenir en el debate abierto en Gran Bretaña y en el mundo anglosajón sobre una “nueva vía” al socialismo, la vía propuesta por el *New Labour* de Blair, que muy pronto se vería también en las nuevas líneas programáticas de Clinton y de los

demócratas americanos: para ellos resultaba interesante una posición como la mía que también reconocía la extinción de la función progresiva de las corporaciones obreras tradicionales, tanto más porque mi crítica provenía desde la izquierda. Les interesaba legitimar las políticas neoliberales que hoy padecemos y nos aplastan. Sin embargo, ningún equívoco de mi parte. En efecto, en mi manifiesto se intentaba proponer una línea que liberándose de la crisis de una figura obrera envejecida y ya impotente permitiera la construcción de un nuevo horizonte de luchas, de antagonismo y de programa comunista. Justamente lo contrario a lo que quería Blair: aquí no renegábamos de la lucha del trabajo contra el plusvalor, del proletariado cognitivo, intelectual y precario contra el neoliberalismo que pretendía maltratarlo aún mucho más de lo que el liberalismo ya había hecho con sus padres y abuelos. Por ese motivo, en el manifiesto publicado por Polity Press se daba cuenta en buena medida de las luchas de 1986 en Francia, luchas de la Universidad y de los estudiantes de la educación media a los cuales se había sumado una extraordinaria huelga de los transportes ferroviarios y urbanos. Era la primera vez que podíamos considerar consistentemente la nueva unidad del trabajo intelectual –en formación y organizado como tal– y, por otra parte, la organización de los trabajadores de los servicios –sector cada vez más invadido por las tecnologías cognitivas e informáticas–. Óptima situación aquella para considerar cómo un nuevo análisis materialista y su uso político de clase podrían cruzarse en una propuesta de luchas sociales contra el mando capitalista y cómo debería funcionar la crítica, no oponiendo –a veces heroicamente, a menudo vanamente– un pasado a restaurar frente a un presente ya consolidado de reformas y de transformaciones del mando y de la explotación capitalistas, sino sacudiendo este mismo presente, rompiéndolo desde el interior y expresando de manera terminante y constituyente las subjetividades allí producidas y contenidas.

La filosofía –de filosofía se habla en este libro– reproduce la historia del presente, no como una lejana superestructura, sino más bien entrelazándose como una trama. Ahora bien, cuando se habla de filosofía contemporánea, nos encontramos con frecuencia en una situación que se parece demasiado a la que vimos reflejarse en “el manifiesto para el siglo XXI”. La filosofía es a veces una práctica de poder. Desde mediados

del siglo XIX, la filosofía, en efecto, se ha plegado con frecuencia a la tarea de neutralizar o mistificar —siempre para exorcizar— la emergencia de las nuevas fuerzas sociales que aspiraban a cambiar el mundo. Se trataba de las potencias del trabajo subordinado en rebelión. Su fuerza era demasiado consistente y visible para que se pudiese negar; se trataba más bien de neutralizar la insurgencia y/o reasumir (subsumir) la potencia. A los autores del marxismo occidental, y en particular a Lukács, debemos la toma de conciencia de la intención destructiva de la ideología burguesa (en su forma filosófica) frente a las fuerzas sociales emergentes —o mejor dicho, de la clase obrera vencedora—. Por ejemplo, en Europa continental, entre el siglo XIX e inicios del siglo XX, fue fundamentalmente el neokantismo —en todas sus variantes— el encargado de ocultar y neutralizar las nuevas emergencias del ser. Estas fueron manipuladas y, cuando tuvieron éxito, subsumidas a un universalismo incapaz de captar la fuerza productiva y creativa de estos lenguajes e instituciones.

Se reconoce sin embargo que el reformismo de los socialdemócratas neokantianos tuvo finalmente, en busca de extirpar el monstruo subversivo, efectos completamente menores respecto a los que expresaron, en términos de devastación —o mejor dicho de exorcización inquisitoria— las corrientes vitalistas e irracionalistas del saber filosófico, en complot con el poder capitalista. Este proceso tuvo su ápice en aquella síntesis del siglo veinte de un pensamiento metafísico orientado hacia el ser y de una tensión irracionalista entendida como exaltación de una nada final y totalitaria, por ejemplo, organizada por el pensamiento fascista de Heidegger. Es notable cómo ante el crecimiento progresivo de la potencia de la clase obrera y de la victoria de la revolución soviética no se diera por la parte capitalista una valoración realista sino más bien una voluntad destructiva, tan profunda como radical había sido la propia revolución. Fascismos y nazismos representan esta paradoja, en el pensamiento y en la realidad: cuando la realidad es revolucionaria, la filosofía se vuelve reaccionaria.

Era preciso pasar a través de la tragedia de dos guerras y esperar el 68 para que la resistencia, que había acompañado la victoria contra las fuerzas del horror en el segundo conflicto mundial, lograra proponerse

de manera eficaz sobre el terreno de la investigación de la verdad. La radicalidad negativa que el pensamiento del fascismo había desarrollado, había barrido consigo una entera tradición filosófica. Existían filones del pensamiento moderno que ya no podían ser retomados decentemente, como por ejemplo el neokantiano, o que, cuando lo eran –como en los ensayos de Habermas o de Rawls– aparecían como oropeles y reliquias de un pasado irrecuperable –filosofías de la Universidad y del Estado, renovaciones de un formalismo jurídico e ideológico que ya no tenía la potencia de desviar o desvirtuar, o en todo caso de intervenir sobre las nuevas determinaciones de las relaciones de clase que durante ese tiempo se habían modificado radicalmente—. A la realidad obrera de fábrica, a la sociedad atravesada por pulsiones, necesidades y comportamientos que llegaban desde la fábrica, había comenzado a superponerse progresivamente un mundo diferente donde la explotación se renovaba sobre –y a través de– la sociedad; y de donde emergían nuevas cualificaciones del trabajo vivo, intelectuales más que manuales, cognitivas más que materiales, cooperativas en una intensidad altísima, que se medían ya no sobre el espacio y los valores de la industria sino sobre la comunicación y el saber.

Existía la necesidad de una nueva generación de discurso político revolucionario. Existía la urgencia de un cambio radical de paradigma epistémico que respondiese a las nuevas características de la ontología del presente. Este es el terreno sobre el cual de ahora en adelante deberíamos profundizar el discurso, y es este el terreno sobre el cual este libro, entre Marx y Foucault, intenta trazar una línea significativa que permita incrementar la reflexión filosófica y política. Un terreno difícil, porque es terreno *post*, es decir que para definirlo no alcanza con mirar al pasado y al mismo tiempo observar –aun con agudeza– el presente: al hacerlo, es necesario apuntar hacia el futuro, aceptar movernos –con los riesgos que comporta– utilizando un dispositivo proyectado sobre el *por-venir*. Tomo mayor conciencia de ello ahora que hago referencia al manifiesto de 1986. Aquel ya estaba atravesado por el conocimiento y el debate con pensadores de la relevancia de Althusser y Deleuze, ya estaba surcado por una amplia conciencia de las modificaciones de la ontología del presente, sobre todo en lo que respecta al mundo de la producción y, por lo tanto, de las dimensiones del trabajo y de la

explotación. Sin embargo, la mirada de entonces no podía ser más que breve, la potencia de las anticipaciones que el análisis desarrollaba solo podía ser limitada. Todavía era preciso trabajar —es decir que el mundo trabajara— sabiendo que el propio trabajo crítico, en estas condiciones epistémicas, no es un mirar, sino un proyectarse hacia delante, no es una operación de la mente, sino una aventura de los cuerpos: avanzar en lo posmoderno, en el *post*, es decir en aquella dimensión que extendida frente y dentro de nosotros hoy comenzamos a entrever mejor, en el acontecimiento conflictivo que nos afecta íntimamente —en cuanto nuevo, en cuanto total—.

Volvamos sobre ese “cambio de paradigma” que la teoría debía plantearse como problema en torno y luego del 68. Quisiera proponer aquí un juego de lecturas histórico-filosóficas para describir este cambio de paradigma, una especie de comedia en la cual personajes actuales cubren una función atribuida en otra época a otros personajes, así como en el Renacimiento se jugaba con las máscaras de Plauto y Terencio. Un juego filosófico que nos libera de las mil colecciones de historia de la filosofía (universales, por lo tanto eurocéntricas) que la edad plateada de la Universidad alemana nos ha legado a lo largo del siglo XIX. Un juego que, justamente, en cuanto juego, nos libera de toda repetición agobiante.

Por ejemplo: Deleuze/Derrida/Foucault, representados como repetición de Hume/Kant/Hegel. Se trata de un juego, vale recordarlo una vez más. Pero solo jugando anularemos las resonancias reaccionarias que se oponen a una nueva percepción de la historia. Pues bien, Deleuze, *in primis*: la desarticulación de toda hipótesis de categorías y soluciones dialécticas, así como Hume había sido destructor de toda posibilidad de categorías y soluciones causales. Más aún: Deleuze como destructor de toda máquina de identificación, de toda consistencia cartesiana del yo, así como Hume lo había sido de toda forma de sustancia. Ambos, inventores de una crítica empírica y constitutiva de la imaginación. Este aplanamiento radical, esta superficie des-cubierta de la ontología, destruye toda pretensión neokantiana de diferenciar el intelecto de la experiencia, erradica toda genealogía subjetiva del ser, habilita el problema de la reconstrucción de un nuevo territorio ontológico. Aquí, sobre este nudo, emerge Derrida. Él se eleva sobre esta superficie del

ser sin timidez alguna, la exhibe como una constitución materialista y compacta, asumiendo del pensamiento fenomenológico la relación percepción-intención-lenguaje, y estrechándola en el concepto de realidad. Lo trascendente para Derrida es llevado a la inmanencia, lo fenoménico al nóumeno, la cosa en sí se enmascara y se presenta como mundo. Derrida logra con esto lo que Kant había prescrito —y que había realizado parcialmente, prisionero de un proyecto fenoménico y de una crítica trascendental—. Ahora bien, llegados aquí, aquel mundo compacto puede entonces ser deconstruido. Nuevamente, el Kant crítico —pero esta vez constructivo— se presenta en escena. Una escena donde los conceptos asumen una figura alucinante, una subjetividad inmersa en la sospecha de existencia, un ser que tiene cierta dificultad para formarse. De ese modo, la escena histórica es ocupada por espectros. Derrida no los refrena, más bien los conduce sobre el prosenio (fuerte reminiscencia marxiana) donde aterrorizan a lógicos y a fenomenólogos cuando estos se obstinan en la fijación del ser —y a príncipes y reyes que mutilan el espíritu y las pasiones para plegarlas al dominio—. Por último está Foucault, que en esta comedia puede ser representado como autor de una operación hegeliana, tan simple y radicalmente innovadora como lo había sido la del filósofo de Stuttgart: asume la historia como terreno material, la conduce dentro de una ontología productiva, vivida como *praxis* constitutiva. ¿Otra vez entonces *Weltgeschichte als Weltgericht*, la historia del mundo como juicio y justicia del mundo?

Pero aquí la comedia se disuelve en pura *fiction*. Porque la *praxis* constitutiva que constituye y atraviesa la ontología de la actualidad en ningún caso es superficial, ni nouménica ni trascendental: es, justamente, constitutiva. En Foucault, ella se articula entre dos polos: el histórico, encarnación de una *historicidad* que carece de todo origen teológico y de todo sentido teleológico; y el de la subjetivación, que está libre del quiasma impuesto por cualquier procedimiento o *Aufhebung* dialécticos —opresivos aun cuando la dialéctica se declare negativa, kojéviana—. Finalmente, pasamos al 68. Lo que se presentaba como comedia, se revela ahora como tragedia.

No es inútil además ampliar el cuadro y trasladar la relación Marx-Foucault al interior del desarrollo de la historia europea, deteniéndonos

sobre todo en el *momento-Marx*, considerándolo como la construcción —en los años fatales que vieron la insurrección comunera y la fundación del Reich alemán— de una filosofía de la revolución contra la cual se descarga enteramente el fuego del poder y de la filosofía universitaria. Ya lo hemos subrayado. Pero recordemos que no es un episodio único y bizarro: es la norma prescrita por la lucha de clases que opera la clase dominante. Es una reacción que se repite cada vez que la lucha de las clases subordinadas hace temblar el poder. Un solo ejemplo, lo que ocurre luego de la Reforma protestante: por un lado, la acción represiva de la contrarreforma, por el otro, la disolución de la propia Reforma desde su interior. Los campesinos se rebelan bajo la inspiración de Lutero; los campesinos son masacrados con la bendición de Lutero. Podríamos continuar hasta el infinito el recuento de esta historia que todavía hoy se repite cuando las primaveras de la libertad se abren y luego son canceladas por feroces terrores, reprimidas, ajusticiadas en nombre del orden. Marx y su teoría se ubican entonces en el interior de la experiencia vivida de la lucha de clases proletaria, y serán, por lo tanto, inevitablemente combatidas y reprimidas por el poder, y difamadas por los censores universitarios.

Y ahora el *momento-Foucault*: luego del 68, Foucault forma parte de aquellos que consideran necesaria la reforma del sistema político e ideológico que se consolida en la segunda posguerra, sobre todo contra aquellos que intentaron privar a la política democrática y a la lucha de clases de cualquier pulsión subversiva, de toda dimensión crítica, de toda decisión teórica de revolución, en suma, de toda subjetivación. En este cuadro, nos dirá Foucault, es preciso cambiarnos a nosotros mismos, es preciso luchar sobre los deseos, en lo micro, construir en torno a los deseos una política de la vida contra el poder que se reproduce, cada vez más, adentro y contra la vida. Toda reforma cambia nuestro destino. La subjetivación de la lucha reabre la historia.

Pero la historia —y sobre todo la de la filosofía— es afortunadamente un “campo de batalla” donde se confrontan ideologías, mejor dicho, formas de vida, abstractas en el saber filosófico y transformadas, convertidas nuevamente en concretas en cuanto experiencias de un pensamiento singular y de cuerpos activos. De este modo, la historia

de la filosofía –del mismo modo que la historia en general– se presenta como discontinuidad, excedencia-acciones-reacciones, y deja sobre el terreno sus cadáveres y exalta a sus héroes, como sucede en todas las batallas. Por lo tanto, si ahora volviésemos hacia atrás y nos colocáramos nuevamente en el interior del debate filosófico alemán que dominó Europa entre el ochocientos y el novecientos –en aquella experiencia de la cual subrayamos su cualidad reaccionaria y que condujo al éxito del fascismo heideggeriano–, aquellas por supuesto no serán las únicas presencias y resultados que encontraremos en aquel tiempo. Sobre todo en lo concerniente al pensamiento sobre la historia. Hay autores y fuerzas (de Dilthey a Max Weber, por no hablar de Nietzsche) que lidiaron con la reacción estatal/universitaria contra la lucha de clases, y con la reducción de la historia a destino del mando y a falta de libertad. Autores no necesariamente progresistas que intentaron comprender la naturaleza expansiva del proceso histórico y que para expresarla acuñan el concepto de *Geschichlichkeit*, arrancándolo de la teología y del trascendentalismo: afirmación de una historicidad concreta de la cual tomar no tanto la *historia rerum gestarum* sino las *res gestae*¹. Intentaron colocarse dentro de una ontología de la actualidad y vivir allí una dialéctica de oposiciones irresueltas y progresivas: quieren así señalar el despegue de la libertad aceptando el riesgo –todos los riesgos– de una obra de liberación.

En esta experiencia, en aquella fase de la filosofía alemana que se contrapone creativamente a la academia, dominaron algunos estilos reelaborados en continuidad y con tonalidades positivas (nos interesa, por ejemplo, la obra de Dilthey). El primero de ellos es el sentido de la crisis y la anarquía de valores que el capitalismo consagra al afirmarse: “El capitalismo puede hacer y deshacer a su antojo, y echar mano a lo que quiera. Semejante a una bestia de mil ojos y tentáculos que puede

¹ Con *historia rerum gestarum* se hace referencia a la “historia sobre las cosas que ocurrieron”, es decir al relato, la narración de las cosas que ocurrieron; *res gestae* significa en cambio “las cosas que ocurrieron” en cuanto “cosa de lo ocurrido”, la historia como materia. La primera se ofrece como descripción de los hechos; la segunda como ciencia orientada a la “re-composición” o análisis del proceso histórico –historicidad (*Geschichlichkeit*) en cuanto ciencia, destreza o aptitud–. [N. del T.]

atrapar lo que quiera”². Un segundo motivo del debate que se da con la reacción consiste en una fuerte reivindicación de la Ilustración. No del Kant de las *Críticas* sino del Kant cantor de la Revolución, del Kant que propone la Ilustración como territorio y tránsito progresivo e indefinido del conocimiento. *Sapere aude!*³ En tercer lugar se da, inevitable en este punto, una experiencia de ruptura, una excedencia expresiva que va más allá de la *Erlebnis*, de la experiencia vivida, es decir que sabe estructurarse en la comprensión temporal de la vida y proyectarse en su reproducción, en un dispositivo reconstructivo del mundo de la vida. Así, la crítica de la razón histórica se convierte en la base de una genealogía constitutiva. Un cuarto elemento consiste en la cualificación de dicha excedencia. Una cualificación que se quiere intensiva y que produce subjetivación; una cualificación que se quiere extensiva y que asimismo reafirma el humanismo, ya no tanto como universal sino más bien como común. Este humanismo se impone en el mismo momento en el que se declara “la muerte de dios” (“muerte del hombre”), como sujeto hipostático de la metafísica occidental; y resalta la imagen de un “otro” hombre que constituye sin certezas (¡pero con qué energía!) su propia obra en la historia. En suma, es la relación historia-sociedad la que se afirma. La historia no se contempla, se hace. La sociedad está estructurada por la acción. Como horizonte y tejido de la acción, la historicidad está siempre atravesada por una presencia colectiva.

Esta experiencia teórica de la *historicidad* se traduce en Francia a finales de la Segunda Guerra Mundial: es el llamado “marxismo occidental” el que transfiere la ontología de la historicidad al pensamiento francés. Merleau-Ponty, retomando al Lukács de *Historia y conciencia de clases*, incorpora la subjetividad a la historia sin hacer de ella un epifenómeno ni hipostasiar el sujeto:

La historia toma forma de acuerdo con nuestras categorías,
pero nuestras categorías también se liberan de su parcialidad

² W. Dilthey, “Concepción del mundo y análisis del hombre a partir del Renacimiento y la Reforma” (1911).

³ “Atrévete a saber”, también usado como “ten el valor de usar tu propio entendimiento”. [N. del T.]

en contacto con la historia. El viejo problema de las relaciones del sujeto y del objeto se transforma y se supera el relativismo desde que se los plantea en términos de historia, puesto que aquí el objeto está constituido por las huellas dejadas por otros sujetos, y porque el sujeto, el entendimiento histórico, tomado en el tejido de la historia es, por ese mismo hecho, capaz de autocrítica (...) dominado por la idea de una verdad sin condición⁴.

Es el marxismo el que incorpora la subjetividad a la historia sin hacer de ella un epifenómeno, es el meollo filosófico del marxismo, su valor cultural y finalmente su significación revolucionaria que, como lo veremos, es solidaria con esa subjetividad⁵.

Las dos relaciones: conciencia/*producida*, conciencia/*productividad*, se mantienen unidas. De ese modo se logran reunir entonces, en la experiencia francesa de la segunda posguerra, aquellas experiencias que habían contrarrestado la neutralización y el exorcismo de las fuerzas resistentes en la historia más reciente del capitalismo, y que habían permitido liberar la vitalidad del saber revolucionario.

Debo admitir que no habría logrado hacer mío y definir este recorrido filosófico si no hubiese tenido la posibilidad de moverme entre Italia y Francia en los años setenta. En efecto, en aquellos años se daba una extraña complementariedad entre estos dos países: lo que sucedía en Italia en las luchas de los años setenta era traducido en Francia como filosofía. En Italia habíamos vivido una historia, mejor dicho, una ontología productiva de luchas y una *praxis* constituyente de un nuevo mundo. Inmersos en esa experiencia descubríamos la continuidad del pensamiento marxiano y de su cruce con las determinaciones que la nueva filosofía francesa venía produciendo. La comprensión, aquí, era el efecto de un pasaje: no solo un pasaje de un país a otro, sino un

⁴ M. Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, trad. L. Rozitchner, La Pléyade, Buenos Aires, 1974, pp. 37-38.

⁵ *Ibidem*, p. 49.

pasaje histórico a través de una derrota –derrota de las luchas en Italia, derrota del socialismo en Europa–. Era lo que señalábamos en el manifiesto de Polity Press del 86, pero unido ahora al renacimiento de un discurso filosófico que planteaba un sujeto constituyente, es decir la plena subjetivación de la nueva composición de clase, en el centro de las luchas y de los procesos de transformación de la época.

En los textos que siguen se encuentran referencias a estos acontecimientos, a este hacerse de un pensamiento transformador que transita de Italia a Francia. Por otra parte, hemos introducido aquí dos tensiones críticas, una para desandar estos eventos y para reencontrarlos bajo el sello –vago, a veces inoportuno y sin embargo útil– de *Italian Theory*, la otra como invitación a releer e interpretar el pensamiento de Gramsci como vía alternativa –a veces dialectal, a veces futurista–, en suma, para reencontrar en este autor un tipo de paradigma fuertemente político y materialista del marxismo occidental.

Se ha hablado mucho en este inicio del siglo XXI de “retorno a Marx”. En la investigación sociológica, en los estudios literarios de y sobre la posmodernidad y, principalmente, en los estudios históricos y políticos acerca de lo poscolonial, pero sobre todo en política: no tanto en ciencia política sino en la política razonada y vivida en las luchas donde, contra el neoliberalismo, se redescubrió la lucha de clases y, contra la globalización financiera, las razones del común. De aquí la crítica de la soberanía, del gobierno, del derecho y de la administración como conceptos-príncipes de la modernidad, observando cómo en cada uno de estos lingotes de experiencia se delimitan formas rígidas de organización de la explotación. Sin embargo, retornar a Marx solo es posible si tomamos distancia del Marx dogmático del *Diamat*; por lo tanto, si fundamos nuevamente su economía política sobre la *crítica*. Esto significa una fuerte inmersión histórica y un juicio político libre: ontología de la actualidad y subjetivación de clase para cimentar las bases de cualquier nueva *doxa* marxiana. Aquí la dialéctica de la explotación podrá ser descrita en referencia a las actuales condiciones históricas de explotación del trabajo y de extracción financiera de la ganancia, de socialización y de globalización del capital; donde los procesos de emancipación, por su parte, ponen de relieve nuevas figuras subjetivas

y nuevas formas de lucha. El trabajo vivo que construyó el mundo, también lo reconstruyó (y se reconfigura ahora de un modo original, habiendo adquirido una nueva potencia). El trabajo vivo se ha vuelto trabajo intelectual, cognitivo, afectivo, cooperativo. La abstracción del trabajo ha determinado una nueva pareja antagonista: dinero y *General Intellect*. De esto ya discutíamos en el manifiesto de 1986. Pero ahora, a partir de esta nueva subjetivación histórica del proletariado, nos hemos podido confrontar al nuevo sufrimiento y a la nueva esclavitud del trabajo, y hemos comenzado a oponer la nueva productividad proletaria. Por lo tanto, la novela del trabajo vivo debe ser reescrita en el *General Intellect*, así como Marx la describió en su momento brindándonos en *El capital* el compendio del desarrollo capitalista.

Volvamos a Foucault, entonces, y a los artículos que aquí publicamos sobre su obra. Los leería desde el fondo, desde el último: una experiencia marxista de Foucault, es decir un “Marx *después de* Foucault”, para alcanzar sucesivamente el primer artículo sobre el “Método de la crítica política”. Es un volver atrás, del año 2014 hasta 1977: una vida. Ciertamente una vida, porque es precisamente en los años setenta que percibí, en la lectura de sus grandes obras anteriores y en cercanía de los asistentes y los amigos de Foucault (entonces yo frecuentaba París, la ENS y el Collège), la importancia de las *lecciones* que en aquel período él venía dictando. En 2014 madura finalmente mi experiencia de Foucault a la luz del marxismo –vale decir que lejos de pretender superposiciones marxianas sobre el pensamiento de Foucault veo a Foucault como desarrollo, por supuesto independiente, de algunos análisis centrales planteados y desarrollados por Marx–. Se trata del concepto foucaultiano de *biopolítica* –que vale como aquel marxiano de *subsunción real* de la sociedad al capital– y luego del pasaje foucaultiano de los sistemas disciplinarios a los de control, que para mí esclarecen de manera definitiva la transición del modo de producción fordista al posfordismo. Y tantas otras cosas: entre ellas se destaca la concepción de lo biopolítico como trama de reproducción de la sociedad y de circulación de los bienes (no solo materiales sino sobre todo inmateriales: conocimiento, saberes, afectos, etc.), como horizonte abierto de producción de formas de vida. Michael Hardt y yo usamos todas y cada una de estas

categorías –y muchas otras, siempre de inspiración foucaultiana– en *Imperio*, *Multitud* y *Commonwealth* para describir las peripecias de la soberanía y para construir la narración del pasaje del Estado-nación (y del concierto de los Estados-nación) al modelo global (imperial); de los conceptos antropológicos y políticos del individualismo a la definición de la multitud como conjunto múltiple de singularidades.

Pero más allá de todo esto, un marxista (incluso extraño y heterodoxo como me considero) está obligado a Foucault para abrirse a la solución de dos problemas fundamentales: el de la definición del *poder* y el de la experimentación, el de la genealogía y el de los movimientos de *subjetivación*. Del poder conocemos la definición que nos dejó Foucault: una acción sobre la acción del otro. Aquí estamos en el medio de aquella dialéctica del capital que, si le permitió a Marx construir su modelo comprensivo del capitalismo, nos permitirá a nosotros (aquí secuaces de Foucault) ver cómo capital y poder se unifican –incluso conceptualmente– y constituyen un quiasma entre dos acciones contradictorias, forzadas a unirse y sin embargo intransitivas. Capital constante y trabajo vivo: relación de fuerza en la cual la duplicidad de las funciones jamás se equipara, puesto que únicamente el trabajo vivo es el que produce valor. Otro tanto vale para el poder: mando y resistencia constituyen una pareja que no se superpone. No hay contrato que pueda poner en acuerdo estas dos realidades, y no hay transcendencia que pueda, comprendiéndolas, unificarlas. Es el movimiento de la resistencia en su encuentro con el poder el que produce la historia (*res gestae*), y es ella la que da el signo a un eventual progreso común de la humanidad.

El tema de la subjetivación es por varios motivos mucho más complejo. En mi lectura de Marx, en *Marx más allá de Marx*, desarrollé el tema de la subjetivación principalmente en términos de conocimiento, conocimiento de la tendencia, toma de conciencia, ciencia. Una aproximación insuficiente, y sin embargo, en un período de hegemonía cultural del marxismo como los setenta, fácilmente comprensible y eficaz. Foucault reformula el tema y lo plantea –ciertamente de un modo más correcto y completamente materialista– como problema del cuerpo. Conocimiento, voluntad, cuidado, tecnología: el cuerpo se ubica en el centro de la investigación, del diagnóstico, del dispositivo de acción (marxianamente, de la investigación, de la ciencia y de la tendencia,

de la conciencia política y de la lucha). Entonces, ¿subjetivación como acción que incide y transforma –colectivamente– el ser?

Sobre este terreno, nuevamente, llueven las críticas, y no son menores. De dos lados (pero obviemos las infinitas variaciones que se dan entre uno y otro). Una primera crítica consiste en atacar la biopolítica foucaultiana como una teoría tardía del ser mutante y/o activamente constituido-transformado: en su lugar, *contrariamente*, este ser y esta modalidad de transformación habrían sido producidas siempre por la naturaleza, en la vida. De ello se concluye que este “siempre” reduce toda modificación, toda transformación, a una partícula insignificante: la historia no debería sobreestimar lo que puede realizar, ella no es más que una variación de la naturaleza. La insistencia sobre los modos de vida y sobre las transformaciones del *bios* son por lo tanto pura literatura. Esta es la línea que recorre, como ejemplo, la crítica de Bruno Latour en el intento de mostrar cómo la antropología de la vida sobrepasa –supera o “suprime” en sentido hegeliano– la historicidad del mundo. La biopolítica es sustituida por una *cosmo-política*. ¿Glorificación de la impotencia para actuar? De alguna manera sí: se trata en cualquier caso de la negación de todo sujeto, de la afirmación de un “proceso sin sujeto”, más aún, la negación de toda subjetivación, una suerte de estructuralismo reestructurado sobre un horizonte naturalista.

Luego de esta proyección en un infinito e indeterminado fondo natural, lo biopolítico es comparado, en un segundo extremo, a la consistencia del individuo, a la individuación de sus componentes más que a la subjetivación de su potencia; y en el centro de la historia/transformación de la biopolítica son puestos los individuos, mejor dicho, el individuo. Es la línea liberal de la lectura de lo biopolítico. Los autores que se miden en este terreno son muchos. Tan parecidos como distantes entre ellos, diferentes, opuestos en su definición de la vida; spinozianamente se diría: unos fascinados por la sustancia, otros por los modos; semejantes en el hecho de negar el signo central de la ontología constructiva de Foucault, la *producción*, la historia como producto del poder y de la resistencia al poder, la historicidad como trama de diferencias. En realidad, entre ambas posiciones –la liberal e individualista y aquella antropológica *à la Latour*– hay algo idéntico: es el concepto

abstracto y profundo de naturaleza que impera en la antropología y el de una naturaleza individualizada y aislada que vive en los autores de la revisión liberal de Foucault. Pero, ¿no es acaso justamente esta idea de naturaleza y de una identidad profunda, absoluta en todas sus variaciones, el fetiche fundamental de la ideología occidental?

Para nosotros, lo biopolítico vive y se define como oposición al biopoder, o bien, y me pronuncio en términos del materialismo spinozista, es la potencia opuesta al poder. Esta es la línea que acerca a Foucault no solo a Marx, no solo a aquel marxismo occidental en el que hemos crecido, sino a la línea del materialismo productivo que incorpora en un único bloque una ontología realista y una política transformadora.

¿Por qué elegí entonces sumar artículos más políticos a aquellos sobre Marx y Foucault, en este libro filosófico y por consiguiente —en cierta forma— libre de contingencias? Es una mala idea de la filosofía la que está detrás de esta cuestión, que incluso hago propia, insistiendo en el hecho de que actualmente —desde hace un tiempo— la relación Marx-Foucault representa por así decir una contingencia central en el intento de la filosofía contemporánea por definir una *ontología de la actualidad*. Se trata de redescubrir a Marx luego de que la dogmática soviética lo convirtiera en instrumento de dominio y, de ese modo, en una calamidad teórica; luego de que la filología y el estructuralismo tradujeran su obra como un fetiche exótico; luego de que el marxismo fuera concebido —en las escolásticas del exorcismo frankfurtiano— como un monstruo performativo de un mundo ensombrecido por el dominio e incapaz de redención, ni mística ni profética. Se trata de reposicionar a Marx en la militancia, de sumergirlo nuevamente en la comprensión de la historia, de releerlo en contacto con las urgencias políticas, de atravesar el conjunto de estas actividades con un saber acrecentado y con una voluntad transformadora. El *compromiso* existencial no es suficiente. En efecto, lo que está en juego no es la existencia sino la vida. Foucault nos mueve a leer a Marx en esta perspectiva. Es por este motivo que introduce en este libro, en relación a los artículos publicados —entre los elementos de relectura de Marx para el hoy y aquellos de lectura de Foucault para el mañana— una serie de textos filosófico-políticos ligados mayormente al presente, a la ilustración, es decir, a cómo los años setenta

determinaron una ruptura radical de la *Weltanschauung*⁶ capitalista en el pasaje al predominio neoliberal (son escritos que implementan lo sostenido en el “manifiesto del siglo XXI”). En segundo lugar, introduje otros escritos que ayudarán al esclarecimiento de la crisis definitiva de las socialdemocracias justamente porque ellas se sustrajeron a la tarea de una reactualización del marxismo. La relación Marx-Foucault es realizada por esta condición histórica. Retomemos a partir de este trabajo crítico la actividad transformadora, la voluntad revolucionaria, en suma, lo que Marx enseñó, introduciéndolo –Foucault mediante– en el contexto de la contemporaneidad.

⁶ Cosmovisión. [N. del T.]

PARTE I



¿Por qué Marx?¹

¿Por qué Marx? Porque el diálogo con Marx es esencial para quienes desarrollan la lucha de clases en el centro y/o en las condiciones subalternas del imperio capitalista y se proponen hoy una perspectiva comunista. Las enseñanzas de –y la discusión con– Marx son decisivas por tres razones.

La primera es *política*. El materialismo marxiano permite, por una parte, desmitificar toda concepción progresiva y consensual del desarrollo capitalista y, por otra, afirmar su carácter antagonista; la política subversiva se ubica “adentro” de esta relación y sumerge en igual medida al proletario, al militante, al filósofo. El *Kampfplatz*² es “dentro y contra” el capital.

La segunda razón por la que no podemos renunciar a Marx es *crítica*. Marx sitúa la crítica en la ontología histórica, construida y atravesada siempre por la lucha de clases. La crítica es el “punto de vista” de la

¹ Traducción de “Perché Marx”, publicado en el “Dossier Marx” de EuroNomade el 18 de marzo de 2013: www.euronomade.info/?p=682.

² Campo de batalla. [N. del T.]

clase oprimida en movimiento, permite el seguimiento del ciclo capitalista, comprender su crisis y, por otro lado, describir la “composición técnica” de la clase oprimida; además, eventualmente permite organizar la “composición política” desde una perspectiva revolucionaria. La autonomía del “punto de vista de clase” está en el centro de la crítica.

La tercera razón para mantenernos junto a Marx se funda en el hecho de que en el último siglo, su elaboración *teórica* permitió el seguimiento de la profundización de la crisis del capitalismo maduro en su doble forma –liberal y socialista–, así como organizar los movimientos de liberación contra el poder colonial y el imperialismo.

Hoy, la teoría marxiana se enfrenta al trastocamiento de la organización del trabajo y de los mercados, de la división del trabajo y de la geografía del poder, en suma, se enfrenta a una nueva configuración de las clases en lucha. Se trata de comprender si la teoría marxiana todavía nos permite, frente a las nuevas figuras de la explotación, captar las claves de la crisis y, en consecuencia, liberar una apropiada imaginación del “común”. Luego de la derrota del socialismo soviético necesitamos una nueva teoría del “valor-común”.

Dado que no es posible desarrollar un discurso completo sobre cada uno de los argumentos propuestos, en este artículo me limitaré a dar sobre cada punto un ejemplo extraído de *El capital* de Marx.

I

Si nos detenemos en las Secciones IV, V, VI del Libro primero de *El capital* (capítulos X-XX), donde Marx define el plusvalor relativo y analiza el proceso de formación del sistema de la “gran fábrica”, podremos aproximarnos a la constitución de un *punto de vista político* en Marx, junto a su definición sobre la política de clase.

En la medida en que el pasaje de la extracción del plusvalor absoluto al plusvalor relativo modifica radicalmente la relación de magnitud entre las dos partes de la jornada laboral (tiempo de trabajo necesario y plustrabajo), a este pasaje le seguirá una revolución de las condiciones de producción, tanto en las formas de la valorización como en las del proceso laboral. Se reduce el tiempo de trabajo requerido socialmente

para la producción de una mercancía, por lo tanto una menor cantidad de trabajo compra la fuerza capaz de producir una mayor cantidad de valor de uso. Este es el punto de una modificación radical del capitalismo: la asunción de una figura maquínica que, desarrollando plusvalor relativo, inviste y transforma la sociedad entera. Sobre esta base Marx considera la realización del pasaje de la manufactura a la gran fábrica y la consiguiente subsunción de la cooperación del trabajo bajo el comando exclusivo del capital. Esto crea las condiciones de un enorme aumento del plusvalor, del sometimiento de una multitud de trabajadores a la disciplina del capital, de una progresiva ampliación del despotismo patronal de la fábrica a la sociedad entera. La puesta en práctica de los procesos de extracción del plusvalor relativo no atañe entonces simplemente a la división de la jornada laboral del obrero entre la parte de trabajo necesario y la de plustrabajo: revoluciona también de principio a fin los procesos técnicos del trabajo y los reagrupamientos sociales. Si por un lado el cuerpo laboral en función en la fábrica deviene una forma de existencia del propio capital, por el otro, a la división del trabajo en la fábrica le corresponderá una adecuada división social del trabajo –vale decir que, incluso fuera de la fábrica, la vida social es subsumida progresivamente al capital, primero de manera “formal”, y luego “real”–. La naturaleza misma es completamente sometida al modo de producción capitalista, de la agricultura a la gran industria, etc....

Pero esta genealogía del plusvalor relativo y esta expansión de la gran industria que parecen invencibles, tienen un origen histórico muy extraño. Para producir, en efecto, el capital debe incorporar material humano, y lo ha hecho a lo largo de la historia –que siempre se repite–, desde sus orígenes, ampliando desmesuradamente el tiempo de trabajo y extendiendo la apropiación de la fuerza-trabajo adicional –por ejemplo, el trabajo de las mujeres y de los niños en la primera fase de acumulación industrial en Europa–. En esta circunstancia, la propia supervivencia de la “raza obrera” fue puesta en peligro a causa del feroz desarrollo de la explotación. Marx habla de un holocausto del proletariado. Nace la resistencia. El pasaje mismo de la fase manufacturera a la gran industria –nos dice Marx– está determinado por la rebelión obrera. En efecto es lo que sucede. El Estado entonces debe intervenir con la fuerza de la ley para obligar a los capitalistas a reducir el tiempo de trabajo. Podemos

agregar: para obligarlos a comprender que la vida de los trabajadores no es simplemente materia bruta sino actividad vital históricamente consolidada y cualificada (y como tal, resistente).

Cuando surge la resistencia de la fuerza-trabajo, el cuadro entero hasta aquí descripto en estas secciones de *El capital* se modifica. No solo se trata del acontecimiento histórico, del pasaje de la extracción del plusvalor absoluto al plusvalor relativo, del nacimiento de la gran fábrica, del sistema de fábricas, del modo de producción de la gran industria; aquí sale a la luz, con la expansión de la nueva figura del capital, su estructura interna de relación antagonista. Las categorías que definen el capital aparecen duplicadas en cuanto se las observa ya no solo desde el punto de vista del poder del capitalista sino también desde el punto de vista del trabajador, de su resistencia, de su potencia. Digámoslo mejor: el capital, en lugar de aparecer como un “organismo objetivo” o un déspota irresistible, se muestra aquí como una parte en juego que comprende dos jugadores —pues “lo que los obreros pierden parcialmente se concentra en el capital, contra ellos”, como un enemigo de los trabajadores—. Por un lado está el explotador, por el otro el explotado.

Volvamos sobre la “duplicidad” de las categorías, sin presumir un cuadro completo, proponiendo simplemente algún ejemplo. A través de las definiciones del plusvalor, hemos visto que el trabajo necesario se opone al plustrabajo, pero estas definiciones, estas abstracciones, deben ser consideradas dentro de la materialidad de la relación capitalista, para así medir inmediatamente su antagonismo: la fuerza-trabajo, una vez que ha alcanzado el punto de la jornada laboral en que considera haber trabajado lo suficiente para obtener el salario necesario para su propia reproducción, rechaza continuar trabajando y debe ser obligada a hacerlo. De aquí se desprende que, en el proceso productivo, la relación entre proceso laboral y proceso de valorización, entre organización del trabajo y organización de la explotación es siempre conflictiva. En consecuencia, al mismo tiempo que la fuerza-trabajo se hace más productiva, ella debe ser socialmente debilitada, expuesta a la sobreabundancia y a la competencia de otras fuerzas-trabajo y sometida por ello a una mayor opresión. Lo cual no quita que entretanto la fuerza-trabajo haya alcanzado, frente a la represión capitalista, formas más altas de conciencia,

y haya madurado, con niveles de más alta productividad, una mayor capacidad de resistencia. Por lo tanto —en la narración marxiana— la fuerza-trabajo está ahora en condiciones de imponer reducciones de la jornada laboral y aumentos de la masa salarial. En consecuencia: el plusvalor relativo deriva de las luchas.

Todavía más. La llegada de una producción basada en la extracción del plusvalor relativo requiere la intensificación de la cooperación de los trabajadores porque a través de ella es que aumenta la productividad del trabajo. Y dado que la cooperación está siempre acompañada por la división capitalista del trabajo, esta se presenta en el capital como un elemento contradictorio. La relación antagonista que constituye el capital es, en este caso, profundizada socialmente. La relación capitalista, que pretende mantener siempre juntas cooperación y subordinación, no logra esconder la oposición y bloquear su expresión, por consiguiente, la resistencia contra la valorización en el proceso laboral se ve también incrementada por la conciencia política que produce la cooperación.

Y aún más. La fuerza-trabajo muestra su potencia, sobre todo en relación con las máquinas, porque cuando la máquina transmite valor al producto en su relativa independencia, lo que trasmite sigue siendo trabajo muerto; será únicamente la actividad de los obreros, el trabajo vivo, lo que permita a las máquinas ser productivas.

En resumen, el despotismo capitalista, tanto en la fábrica como en la sociedad, no puede prescindir del valor de uso del trabajo obrero, de la fuerza-trabajo, tanto más cuanto más progresa la fuerza productiva social del trabajo. La relación capitalista se halla así permanentemente sometida a esta contradicción, que puede explotar en cualquier momento y que se presenta cotidianamente, banalmente —pero eficazmente— bajo el problema del salario. En efecto, cuando se determina el proceso de compra de la fuerza de trabajo en el mercado capitalista, sale inmediatamente a la luz el hecho de que allí se produce un intercambio de gran desigualdad, un intercambio conflictivo. Pues bien, si hasta ahora nos hemos abocado a la lectura de los capítulos X-XX del Libro primero de *El capital*, permítaseme recordar aquí que en el capítulo VIII de la Sección tercera del Libro primero, Marx deja claro —retomando el análisis de las *Factory Act* para el desarrollo teórico— que en cuanto a las dimensiones de la jornada laboral, en la fábrica existe siempre una

antinomía: derecho contra derecho. Y concluye: entre derechos iguales, decide la fuerza³. Dicho de modo aún más terminante, en términos de la crítica de la economía política:

En la división entre plusvalor y el salario, en que se basa esencialmente la determinación de la tasa de ganancia, actúan de forma determinante dos elementos completamente distintos: la fuerza de trabajo y el capital, son funciones de dos variables independientes, que recíprocamente se delimitan, y de su *diferencia cualitativa* surge la *división cuantitativa* del valor producido.⁴

Aprendí a hacer política, justamente, considerando el salario como “variable independiente” al interior de la relación capitalista. Y así como yo, muchos otros. Este descubrimiento del antagonismo —es decir de una contradicción indisoluble que sin embargo podía ser comprendida desde el punto de vista de la fuerza-trabajo, de la clase obrera— configuró el dispositivo esencial por el cual se podía desarrollar la investigación política, o mejor, la coinvestigación junto a los explotados; y permitía extenderse de los temas de la organización de las luchas en la fábrica a las luchas sociales, de los objetivos salariales a la lucha sobre el *Welfare*, de la resistencia a las restricciones de las libertades impuestas a las luchas obreras a la revolución de las condiciones de libertad de la vida... Así, ya no se trataba de leyes objetivas a respetar, sino más bien de desarrollar aquella variable independiente (material y política) que la producción de la lucha revolucionaria determinaba: la realización de proyectos constituyentes, siempre dentro de aquella liberación *desde/del* trabajo que constituye —ella sola— la sociedad y la historia.

³ K. Marx, *El capital*, Libro I, “El proceso de producción del capital”, Siglo XXI, México, 2008, p. 282.

⁴ K. Marx - F. Engels, *El capital*, Libro III, Sección quinta, cap. XXII, Siglo XXI, México, 2009, p. 465.

II

La referencia al Libro tercero hecha aquí arriba nos lleva a argumentar sobre la *función crítica* que produce la enseñanza de Marx: encontrábamos allí la confirmación del antagonismo del capital y de la fuerza-trabajo como “variables independientes” que se limitan recíprocamente sobre la base de sus “diferencias cualitativas”. Hay aquí una categórica afirmación marxiana que quisiéramos comentar: “El *verdadero límite* de la producción capitalista es el *propio capital*”⁵. Si esta afirmación está bien fundada, el aparato crítico interno del marxismo debería referir a ella.

Con este propósito, para ejemplificar, tendremos presente la Sección tercera del Libro tercero de *El capital* (capítulos XIII, XIV, XV), dedicada a la discusión de la “ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia”, sin pretender recorrer por enésima vez las polémicas que acompañan desde siempre su formulación. Simplemente, se trata de tomar del tratamiento marxiano, junto a la desmitificación del capital –visto como verdadero límite del desarrollo–, la crítica práctica al desarrollo capitalista –construido y puesto en crisis por la resistencia obrera: una crítica que se mueve “dentro y contra” el capital– y por consiguiente, la autonomía del punto de vista obrero.

¿Qué afirma la ley? Muestra que la tasa media de ganancia tiende a disminuir relativamente en relación a la progresiva concentración capitalista, es decir a causa del aumento relativo del capital constante en relación al aumento del capital variable, del trabajo vivo. El “capital como límite” a su propio desarrollo no es por lo tanto un hecho patológico u ocasional. Por otra parte, Marx no le atribuye consecuencias catastróficas al registro de esta ley, al contrario, desde un primer punto de vista, la ley describe un gigantesco progreso de la organización capitalista:

su más importante consecuencia es que presupone una concentración siempre creciente de los capitales y por lo tanto una descapitalización siempre creciente de los pequeños capitalistas. Este es en general el resultado de todas las leyes de

⁵ K. Marx - F. Engels, *El capital*, Libro III, Sección tercera, cap. XV, Siglo XXI, México, 2009, p. 321.

la producción capitalista. Despojado del carácter antagonista que le imprime la producción capitalista, ¿qué significa este hecho, este progreso de centralización? Significa simplemente que la producción pierde su carácter privado y se convierte en un proceso social, no formalmente (la producción es social en todo intercambio a causa de la dependencia absoluta de los productores entre ellos y de la necesidad de representar su trabajo como trabajo abstractamente social —dinero—), sino realmente. Siendo los medios de producción empleados como medios sociales y por lo tanto no mediante la propiedad de los individuos, sino mediante su relación de producción, incluso los trabajos son efectuados a escala social.⁶

Por otra parte, al carácter meramente tendencial de la ley se suman toda una serie de contratendencias efectivas.

¿Cuál es entonces la importancia de la asociación de la ley de desarrollo y la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia, desde el punto de vista crítico? Identificar de ese modo, al interior del desarrollo, el funcionamiento antagónico de la relación fundamental. La forma esencial del desarrollo será pues la del enfrentamiento entre la existencia obrera dentro del capital y la contradictoria necesidad capitalista de asociarse y reprimir dicha presencia. La asociación entre la ley del desarrollo y la ley de la evolución de la tasa de ganancia significa poner en primer plano dicho antagonismo. El proceso de concentración revela su importancia fundamental mostrando que la reorganización capitalista en torno a la extracción de plusvalor relativo no es otra cosa que el gobierno de polos antagónicos: la resistencia obrera y la necesidad capitalista de contenerla y comprimirla en su propio crecimiento. De este antagonismo objetivo a aquel otro que se expresa en la lucha de clases, el camino puede ser largo; sin embargo es cualitativamente homogéneo. Así, la proyección marxiana de la contradicción, en la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia, se revela no tanto como el indicador último de una crisis necesaria sino más bien como un primer enfoque para la definición de una contradicción que no solo implica el momento objetivo sino más

⁶ Cf. K. Marx - F. Engels, *El capital*, Libro III, Sección tercera, cap. XIII, op. cit.

bien la estructura que sostiene el desarrollo, la relación capital-trabajo. En cuanto a la ejemplificación inmediata que Marx dio de la realización de la ley y de los efectos de profundización de la contradicción —es decir la previsión del aumento del ejército de reserva y del extremo empobrecimiento de las masas—, esta, obviamente, solo podía estar ligada a la experiencia de su tiempo, es decir a la experiencia de una clase obrera todavía confinada preferentemente en un movimiento de resistencia espontáneo que aún no lograba convertirse en potencia política. Una vez más, sin embargo, esta previsión no era determinista ni catastrófica: “una ley abstracta de población solo rige en el caso de las plantas y los animales, mientras el hombre no interfiera históricamente en estos dominios”⁷. Luego, una vez que las dimensiones y la calidad de la relación entre las clases fueron sustancialmente modificadas por los acontecimientos de las luchas revolucionarias, la fuerza del planteo marxiano hará explotar toda la riqueza de su fundamento crítico: la tasa de ganancia puede caer independientemente de la competencia entre capital y trabajo, pero la *única competencia* que puede hacerla caer es *esta*⁸, concluye Marx, comentando a Ricardo. Porque cuando el capital, en respuesta a la lucha de clases obrera, se vea obligado a avanzar hasta niveles altísimos de concentración y en ellos hasta el límite de un igualamiento general de la composición orgánica, “las tasas de ganancia [guardarán] entre sí la misma relación que las respectivas masas de plusvalor”⁹. Cualquier otro término será eliminado.

Pero aquí no termina la historia. La centralización del capital constante —del poder capitalista— y, por otro lado, la socialización del capital variable, del trabajo vivo, se han ido verificando cada vez más por fuera del límite temporal de la reflexión marxiana. El asunto crítico esencial consiste en comprender las nuevas figuras de la “composición orgánica” del capital, es decir la nueva relación establecida a través de la transformación recíproca entre el capital constante y el variable, el trabajo muerto y el trabajo vivo. ¿Cuál es, al ritmo de las crisis capitalistas y de

⁷ K. Marx, *El capital*, Libro I, vol. 3, cap. XXIII, Siglo XXI, México, 2009, p. 786.

⁸ Cf. K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol II, siglo XXI, México, 2006, p. 285.

⁹ K. Marx y F. Engels, *El capital*, Libro III, Sección primera, cap. III, op. cit. p. 77.

las resistencias obreras, la nueva articulación antagonista del desarrollo capitalista? Desarrollando el método de la crítica marxiana, nos parece que el elemento fundamental que diferencia la actual forma del desarrollo capitalista de las anteriores consiste en el hecho de que la cooperación social productiva (en otros tiempos, producida directamente por el capital) ha venido conquistando cierta autonomía. Intentemos explicarnos.

En la historia del modo de producción capitalista, fue siempre el capital quien impuso la forma de la cooperación. Ella debía ser funcional a la forma de la explotación. Únicamente sobre esta base el trabajo se hacía productivo. También en el período de la acumulación primitiva, cuando el capital retoma las formas preexistentes de la organización del trabajo y las somete como tales a la valorización, es él quien impone la forma de la cooperación que consiste en la eliminación de las relaciones anteriormente constituidas. Pero ahora la situación ha cambiado completamente. El capital se convirtió en una potencia financiera de captación del plusvalor “socialmente” producido. En torno a este proceso altamente centralizado se desarrollan momentos antagónicos de autovalorización radicalmente autónomos que el poder económico y el poder político intentan mantener unidos y someter al despotismo capitalista. La composición extremadamente elevada de capital se ha proyectado completamente sobre lo social para controlarlo. Primero la automatización, luego la informatización, superaron los procesos de mecanización e impusieron figuras inmateriales de control. Si bien la automatización todavía participa en parte de la vieja economía política de la valorización a través de las máquinas, con la informática este horizonte se ha visto superado: la mercancía se hace cada vez más transparente. Por otra parte, emergen sectores sensibles, cada vez más sensibles a la autonomía de la cooperación social y a la autovalorización de los sujetos proletarios, a la exaltación de las microfísicas individuales y colectivas. La movilización productiva de la fuerza-trabajo ya no tiene necesidad, para expresarse, de ponerse en conexión con los medios de producción a través de su propia venta y de la compra por parte del capitalista. Mejor dicho, no solo en este caso ella se vuelve productiva. Todo esto nos lleva a considerar como hipótesis, en un grado avanzado de verificación, que el antagonismo entre cooperación social del proletariado y mando —económico y político— del capital, dándose incluso al interior de los procesos productivos, se ha

ido desarrollando en la actualidad por fuera de aquellos, más precisamente en el movimiento real de lo social. La cooperación social no solo anticipa los movimientos económicos y políticos del capital sino que le es preexistente; se afirma así como autónoma.

Quisiera aclarar que al saldar en estos términos nuestra discusión de las páginas marxianas sobre la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia, no pretendemos exaltar —en oposición al pesimismo con el que fue leída— consecuencias magníficas que se desprenderían de ella. Tampoco nos interesa, para convalidar nuestro razonamiento, repetir el ejercicio literario —en ocasiones, propio— de referir a las páginas de los *Grundrisse* sobre “el individuo social, que aparece como el gran fundamento de la producción y de la riqueza”¹⁰, o sobre “el capital fijo que es el propio hombre”; aunque me fastidia el hecho de que ellas a menudo sean consideradas “delirantes”, cuando no altamente utópicas... Solo nos interesa subrayar que, como indica la crítica, el desarrollo capitalista ha alcanzado un nivel de extrema fragilidad, una desproporción de los elementos que constituyen el capital difícilmente manejable; y que, en consecuencia, el capital renueva la búsqueda de un fundamento material para un nuevo período de explotación. Pero,

de ahí, sin embargo, del hecho de que el capital ponga cada uno de esos límites como barrera y, por lo tanto, de que idealmente le pase por encima, de ningún modo se desprende que lo haya superado realmente; como cada una de esas barreras contradice su determinación, su producción se mueve en medio de contradicciones superadas constantemente, pero puestas también constantemente. Aún más. La universalidad a la que tiende sin cesar encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la barrera mayor para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo.¹¹

¹⁰ K. Marx, *Grundrisse*, vol II, op. cit., p. 228.

¹¹ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol I, Siglo XXI, México, 2007, p. 362.

¿Por qué entonces no habríamos de buscar, a través de la crítica marxiana, un nuevo punto de apoyo para la revolución comunista?

III.

La tercera razón para referirse a Marx está en el hecho de que a través de *la teoría* —que para nosotros es también el desarrollo de los principios y de los ejemplos que sacamos de *El capital*— podemos trazar mejor el puente entre presente y futuro. Como hicimos antes, también aquí proponemos un ejemplo, esta vez extraído del Libro segundo de *El capital*, donde a través del análisis de la circulación de las mercancías y de la socialización de la explotación del trabajo se bosquejan elementos antagónicos para la construcción del “común”.

Si asumimos que el trabajo social ha sido subsumido por el capital no solo *formalmente* (como encadenamiento de estructuras que mantienen su individualidad específica), sino más bien *realmente* (en la cooperación de una multitud de estructuras singulares, incapaces ya de reproducirse separadamente); si asumimos entonces que la sociedad ha sido subsumida *realmente* al capital —lo que significa *enteramente* y de una manera que no solo modifica su forma externa sino las formas de la producción y de la reproducción de la sociedad misma—, se explica entonces por qué ya no podemos considerar estas transformaciones —como sucede a menudo— únicamente en términos “fetichistas”, “irracionales”¹². Por lo tanto, debemos considerar la subsunción de la sociedad al capital de manera real, es decir debemos asumir el funcionamiento del capital a nivel social y sobre ese terreno identificar las formas de la producción del valor, de la extorsión del plusvalor, y así entonces los modos y las articulaciones de la fuerza-trabajo contra el capital.

¹² Es preciso admitir que el propio Marx, en ocasiones, ha extremado el punto de vista fetichista. Por ejemplo: “En el capital que devenga interés la relación capitalista alcanza su forma fetichista pura... D-D': es la fórmula originaria y general del capital, condensada en una expresión despojada de sentido... una cosa... un fetiche automático”. Sin embargo, hay que decir que el carácter “fetichista” está mejor construido por Marx en el Libro tercero de *El capital* que en el primero.

Es por esto que Marx vuelve sobre las teorías del ciclo económico, y en particular al estudio de la *Tableau Économique* de Quesnay, para evidenciar el carácter social del proceso de producción capitalista —cuestión que aparece con mucha claridad en la fórmula cíclica—. En la fórmula $M'-M'$ —que es la del consumo social individual y colectivo—, Marx señala que cuando nos encontramos en la subsunción real, “la transformación no es el resultado de un cambio de ubicación meramente formal, perteneciente al proceso de circulación, sino más bien de la verdadera transformación que han sufrido, en el proceso de producción, la forma de uso y valor de las partes constitutivas mercantiles del capital productivo”¹³. Sobre este mismo punto Marx insiste aquí continuamente, subrayando que la constitución del capital social global representa una verdadera “revolución del valor” y que el resultado de este movimiento incide sobre las partes constitutivas del valor del producto social, tanto en términos de intercambio como de uso¹⁴. El movimiento del capital global es por lo tanto una “abstracción *in actu*”, donde por “abstracción” se entiende la capacidad del capital social de recomponer toda revolución del valor, toda violenta transformación, todo intento de autonomización de una fracción-parte del capital¹⁵. Este pasaje es tan esencial en el análisis del capital (para reponer la relación circulación-producción en la matriz de la valorización) que Marx afirma: una vez alcanzado este punto, una vez asumida la complejidad del capital social, “se requiere otro modo de investigación”¹⁶. ¿En qué consiste este otro modo de investigación? En considerar las categorías de análisis ya no genéticamente sino como funciones del antagonismo en la totalidad social. Solo así la teoría se vuelve un arma de la lucha de clases. Un enfoque similar había sido desarrollado —como ya señalamos— en el Libro primero de *El capital*, pero aquí el método se profundiza. Y esto conlleva inmediatamente que el capital social no sea considerado el resultado de un proceso “competitivo” que lo determinaría, como si las leyes que lo rigen fuesen consecuencia de la guerra que los pequeños

¹³ K. Marx - F. Engels, *El capital*, Libro II, Sección primera, cap. III, p. 110.

¹⁴ Cf. K. Marx - F. Engels, *El capital*, Libro II, Sección tercera, cap. XX.

¹⁵ Cf. K. Marx - F. Engels, *El capital*, Libro II, Sección primera, cap. IV.

¹⁶ K. Marx - F. Engels, *El capital*, Libro II, cap. IV, p. 135.

industriales conducen unos contra otros. Pero no es así: las únicas leyes que guían el capital social global son las que nacen del antagonismo, de la lucha de clases. El pasaje de la subsunción formal a la subsunción real de la sociedad al capitalista colectivo comporta entonces, como consecuencia primera y fundamental, que el “despotismo” capitalista sobre la clase obrera en la fábrica se extienda a la sociedad, anulando aquella “anarquía” que al inicio parecía hegemónica en el juego del mercado. Esta anarquía produce *faux-frais* de la producción que son procesados como “positividades” (al igual que sucede en general con todos los fenómenos y utilidades complementarias: “externalidades”); o bien, en su defecto, eliminados a fin de configurar la plenitud de la potencia social del capital.

Es sobre esta nueva base que Marx retoma de Quesnay los esquemas de reproducción; una versión numérica de la *Tableau Économique*¹⁷. Estos esquemas se aplican para poner en equilibrio, dentro del sistema capitalista, una primera sección que produce “medios de producción” y una segunda sección que produce “bienes de consumo”. A los efectos de que el sistema funcione sin obstáculos, es evidente no solo que la demanda total debe igualar la oferta total, sino también que la demanda de productos de una sección entera debe igualar la totalidad de la producción de la propia sección. Este es el caso de la “reproducción simple”, es decir un estado de cosas en el que todo permanece invariable de un año a otro: cuando el capital constante consumido en ambas secciones iguala la producción de la primera sección, y cuando el ingreso global de trabajadores y capitalistas de las dos secciones —que debe ser enteramente consumido para que las condiciones se mantengan invariables— iguala la producción de la segunda sección.

Pero en la reproducción ampliada —allí donde los capitalistas no consumen todas sus ganancias sino que reinvierten una parte—, cuando todas las proporciones cambian, ya no parece fácil encontrar el equilibrio. De hecho es muy difícil de establecer, aunque los capitalistas intenten restablecerlo con nuevas inversiones y nuevos consumos. En la historia de las interpretaciones del marxismo, este pasaje de la reproducción ampliada se volvió una “cabeza de tormenta”, porque a partir

¹⁷ K. Marx, *El capital*, Libro II, Sección tercera, cap. XX-XXI.

de Luxemburgo esta formulación marxiana ya no resultó evidente. Más bien parecía contradictoria con el antagonismo que en Marx constituía el corazón de las categorías de la crítica. En consecuencia, fueron varios los intentos de historizar y dar una nueva figura a estas desproporciones y desequilibrios. Luxemburgo, en particular, mostró cómo el equilibrio se habría vuelto inalcanzable si, frente a la consolidación de los movimientos y de las luchas de la fuerza-trabajo social, el capital no hubiese asegurado, con la explotación colonial, nuevas fuentes de explotación para reequilibrar el ciclo.

Asimismo tengamos presente que en la reproducción ampliada se confrontan nuevamente dos fenómenos ya considerados por nosotros cuando estudiamos la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia: por una parte, el incremento de la entidad de valor del capital constante —y por lo tanto la masificación de la composición orgánica del capital— y, por otra, el aumento de la potencia productiva de la fuerza-trabajo, la autonomía relativa de la parte variable del capital sobre la constante. De aquí deriva una consecuencia fundamental: cuando el capital masifica su composición, la reproducción ampliada es siempre presagio de crisis. Pero esta crisis se da dentro de una nueva figura del capital: ahora socializado, ha integrado producción y circulación, y ha constituido una dimensión global para su propio desarrollo. Sin embargo no logró reequilibrar la relación entre la sección de reproducción de los medios de producción y la sección de los bienes de consumo, entre el desarrollo y el salario global; al contrario, más bien los vio alejarse en direcciones opuestas: donde el capital constante y el capital variable ya no logran encontrar una condición estable de convivencia. Aquí se verifica el efecto definitivo de la crisis de la clásica teoría del valor-trabajo: esto no significa que el valor sea algo que encuentra fundamento fuera de la explotación de la fuerza-trabajo, sino más bien que las dimensiones, las cantidades y la cualidad de esta fuerza-trabajo han cambiado radicalmente, y que con la forma cambia, marxianamente, también la materia.

¿Por qué señalamos la apertura de un nuevo espacio teórico al inicio de este párrafo? Porque al interior de esta crisis y en la profundización de los antagonismos, dentro de las nuevas concatenaciones del trabajo y contra la explotación capitalista de la cooperación social, tal vez pueda construirse una *nueva teoría del valor-trabajo como potencia común*. En

la actualidad, conocemos un aumento formidable del valor de uso de la fuerza-trabajo pero también, del otro lado, la extrema violencia del capital social que tiende a cercarla sobre el valor de cambio, a efectos de aniquilar la resistencia y la autonomía del trabajo en la reorganización social del mando para la explotación. Pero existe el “común” que dentro de la capitalización social de la valorización hace fuerza contra todo encierro, queriendo expresarse.

En el desarrollo capitalista más reciente se dieron grandes modificaciones. El primer elemento a subrayar es que las finanzas se han vuelto un elemento central en el proceso productivo. La distinción tradicional entre gestión monetaria por un lado y nivel productivo “real” por el otro es ya imposible de sostener, no solo políticamente sino sobre todo prácticamente desde un punto de vista interior a los procesos económicos en general. Hoy, el capitalismo se rige por la renta. El gran industrial, más que reinvertir la ganancia, apunta a la renta. Hoy, el circuito del capital, la sangre, se llama renta y dicha renta cumple una función esencial en la circulación del capital y en el mantenimiento del sistema capitalista: en el mantenimiento, entiendo, de la jerarquía social y de la unidad del mando capitalista.

El dinero se vuelve asimismo la única medida de la producción social. Tenemos así una definición ontológica del dinero como forma, sangre, circulación interna en la que se consolida el valor construido socialmente en el sistema económico entero. Y es aquí donde se da la total subordinación de la sociedad al capital. La fuerza-trabajo, por ende la actividad social, es subsumida a este dinero que es medida y, al mismo tiempo, control y comando. La propia clase política se encuentra completamente dentro de este proceso y las formas de la política bailan sobre esta cuerda.

Si la situación es esta, es lógico y fundamental que la ruptura, cualquier ruptura, tenga lugar en el interior de este cuadro. Debemos imaginar qué puede significar hoy crear un *soviet* —lo digo como provocación, pero no tanto—, es decir llevar la lucha, la fuerza, la multitud, el común, al interior de esta nueva realidad y de las nuevas organizaciones totalitarias del dinero y de las finanzas. La multitud no es simplemente explotada: es explotada socialmente, exactamente como en otro tiempo lo era el obrero en la fábrica. *Mutatis mutandis*, la validez de la lucha sobre el salario ahora se propone a nivel social (y del dinero). El capital es

siempre una relación entre quien comanda y quien trabaja, y es adentro de esta relación que se establece la subsunción de la fuerza-trabajo al dinero. Si se sostiene firmemente la relación capitalista, es precisamente allí adentro que se determina la ruptura.

La propia crisis actual puede ser interpretada a partir de estos presupuestos. La crisis se presenta como necesidad de mantener el orden multiplicando la moneda (los *subprimes* y todo el espantoso mecanismo que le siguió sirvieron para mantener contentos a los proletarios, para pagar la reproducción social desde el punto de vista de un capital y de un sistema bancario que dominaba este mundo). Por lo tanto, es preciso ponerle las manos encima a *esta cosa* para destruir su capacidad de comando. No puede haber equívoco sobre este punto. Contra toda concepción que atribuya las razones de la crisis a la separación entre finanzas y producción real, insistimos en cambio en el hecho de que la financiarización no es una desviación improductiva y parasitaria de cuotas crecientes de plusvalor y de ahorro colectivo. No es una desviación, sino más bien la forma de acumulación del capital al interior de los nuevos procesos de producción social y cognitiva del valor. La crisis financiera actual debe entenderse entonces como bloqueo de la acumulación del capital (por el proletariado) y por consiguiente como una resultado implosivo de falta de acumulación del capital.

¿Cómo se sale de una crisis de este tipo? Únicamente a través de una revolución social. Hoy, en efecto, cualquier propuesta viable de *New Deal* solo puede consistir en construir nuevos derechos de propiedad social de los bienes comunes. Un derecho que con toda evidencia se contrapone al derecho de propiedad privada. En otras palabras, si hasta hoy el acceso a un “bien común” tomaba la forma de la “deuda privada”, de hoy en adelante es legítimo reivindicar el mismo derecho bajo la forma de la “renta social”. Hacer reconocer estos derechos comunes es la única y justa vía para salir de la crisis. Una última línea al respecto: habrá quien considere estas “reformas” completamente inútiles (Rancière, Žižek y Badiou ya lo han dicho), incluso dañosas para los trabajadores. Pues bien, ¿por qué no se prueban? ¿Por qué no se las proponemos a Wall Street?

Sin embargo, no hay peor ilusión que aquella de que alcanza con reapropiarse del “común” y someterlo a una gestión democrática para

construir el comunismo. De hecho, en la acumulación social capitalista existe una forma a la que corresponde necesariamente una sustancia homóloga. Por lo tanto, aquel común capitalista, “el comunismo del capital” debe ser destruido, y esta destrucción constituye la delgada puerta de ingreso a cualquier proceso constituyente comunista. En todo caso, una nueva teoría del valor-trabajo debe ser reconstruida desde ahora, indagando en el “común” capitalista para criticar su desarrollo e invertir la tendencia (así como la teoría del valor-trabajo marxiana sirvió para mostrar la fuerza-trabajo como potencia y para fijar como objetivo de lucha, además del plustrabajo, la destrucción de la explotación y de la ganancia).

Estas cuatro notas y estos tres ejemplos son solo para decir por qué Marx todavía debe acompañar a quienes se han empeñado en la búsqueda de organizar la resistencia contra la explotación capitalista, para construir una autonomía cada vez mayor de los trabajadores (en la cooperación cognitiva del trabajo posfordista) y para gozar, adentro y contra la socialización capitalista, de formas de vida común. “¿Por qué Marx?” Lo que nos propone esta pregunta es un diálogo militante. Estas notas indican pistas a seguir en los años venideros.

Algunas reflexiones sobre el uso de la dialéctica¹

I. Dialéctica del antagonismo

Quien venga de las discusiones sobre la dialéctica desarrolladas en el llamado “marxismo occidental” de los años 30 y 50-60 tendrá presente cómo han jugado entonces, de manera perfectamente complementaria, *Historia y conciencia de clases* de Lukács y el trabajo de la Escuela de Frankfurt. En una extraña e inactual hibridación fueron producidas entonces una serie de descripciones fenomenológicas y de hipótesis normativas a través de las cuales vida, sociedad y naturaleza, igualmente investidas por la fuerza productiva del capital, resultaban radicalmente despotenciadas. La temática de la alienación recorría el conjunto del contexto teórico: vale decir que la entera fenomenología de la acción y la historicidad de la existencia se consideraban completamente absorbidas en el diseño capitalista de explotación, por la producción capitalista del poder sobre la vida. Demonizada la tecnología, realizada así la

¹ Traducción de “Alcune riflessioni sull’uso della dialettica”, presentación en la conferencia “Pensamiento crítico en el siglo XXI”, Moscú, junio de 2009, publicada luego en www.uninomade.org/alcune-riflessioni-sull%E2%80%99uso-della-dialettica/.

dialéctica de la *Aufklärung*², la subsunción de la sociedad al capital se presentaba como definitiva. Para los revolucionarios no quedaba más que esperar el acontecimiento que reabriera la historia; para los que no eran revolucionarios solo quedaba adecuarse tranquilamente al destino, *Gelassenheit*³.

Naturalmente, ante esta –a veces inerme– toma de conciencia de la subsunción de la sociedad al capital, se producían resistencias. En el marxismo occidental, era este el momento en el cual, ante aquella conclusión, se emancipa un punto de vista crítico y emerge por primera vez un enfoque ético-político que, acompañado de un dispositivo teórico, exalta lo “particular subversivo”. Es decir, un enfoque que instituía –incluso bajo la enorme extensión del poder capitalista sobre la sociedad– la apertura de una nueva forma de la dialéctica. A la dialéctica deshumanizante de la relación capitalista de explotación se oponía otra, ética y subjetiva, que abría el contexto social en su totalidad a la expresión de nuevas resistencias. Se afirma virtualmente el principio de una nueva figura de subjetividad, o mejor, de producción de subjetividad. Una dialéctica abierta por la “crítica” contra la dialéctica cerrada de la “crítica-crítica”. Un punto de vista de ruptura contra la plácida –o sufrida– aceptación de la prepotencia totalitaria del capital en sus dos formas de gestión, liberal (fascista) y/o socialista (estalinista).

En Francia, Merleau-Ponty rompió con la fenomenología frankfurtiana; en los márgenes del imperio británico emergió con el vuelco de la historiografía colonial, aquello que un poco más tarde llamaríamos el punto de vista poscolonial; invirtiendo el mandato de considerar a las tecnologías terreno exclusivo de la alienación, nace la hipótesis de un uso subversivo de las máquinas por parte de la clase obrera, y de allí las corrientes obreristas en Italia, en Francia, en Alemania. La dialéctica –por así decirlo– es *interrumpida*. Y es sobre el espacio de esta interrupción, sobre la hipótesis de la crisis de la capacidad capitalista de invertir la totalidad social que la reaparición del sujeto revolucionario, mejor dicho, de una subjetividad libre, se propone como producción, es decir como *expresión*.

² Ilustración. [N. del T.]

³ Sosiego, calma. [N. del T.]

La dialéctica, de abstracta, se volvía concreta. La determinación del desarrollo dialéctico se daba sobre la curva histórica de la realización del desarrollo capitalista.

Existe una prehistoria en todo esto, una breve prehistoria, que no es del todo inútil desandar. Esta nos conduce a la renovación del análisis que se venía realizando en el uso de la dialéctica en el “marxismo real”, en la dialéctica materialista codificada –no tanto de la dialéctica en general–. Asumimos, a propósito de estos cambios y sus consecuencias operativas, la definición de la dialéctica ofrecida por algunos de los mayores intérpretes de aquel período, en el caso que recordamos de Lucio Colletti comentando a Évald Vasílievich Iliénkov:

En sus términos más generales, la teoría marxista de la dialéctica puede ser enunciada, conjuntamente, como una teoría de la “unidad” y de la “exclusión” de los opuestos, es decir como una teoría que busca proveer al mismo tiempo, sea el momento del *conocimiento* (es decir la posibilidad de que los términos de la oposición o contradicción sean tomados juntos y com-prendidos), sea el momento de la *realidad* u objetividad de la contradicción misma. La teoría puede resumirse bajos dos exigencias o instancias fundamentales. La primera es que la especificidad o diferencia de un objeto en relación al resto resulte comprensible, es decir que pueda relacionarse mentalmente a lo diferente que el objeto no es, o bien a todo aquello restante del cual el objeto difiere. La segunda es que esta comprensión, por su parte, no suprima la ‘diferencia’; que el conocimiento no suprima en sí la realidad, es decir que la copresencia o la resolución de los opuestos en la razón no sea tomada por la rescisión y abolición de su oposición real.⁴

Y agreguemos. En el tercer capítulo, titulado “El pasaje de lo abstracto a lo concreto”, Iliénkov llega a la conclusión:

⁴ L. Colletti, “Prefacio” a E. V. Iliénkov, *La dialettica dell’astratto e del concreto nel Capital di Marx*, Feltrinelli, Milano, 1961, p. 8.

La ciencia debe proceder de donde procede la historia real. Por lo tanto, el desarrollo lógico de las determinaciones teóricas debe expresar el proceso histórico concreto del devenir y del desarrollo del objeto. La deducción lógica no es más que la expresión teórica del devenir histórico real de lo concreto indagado.⁵

Todavía más. *El capital* es colocado directamente adentro de la exposición:

El método del pasaje de lo abstracto a lo concreto permite identificar con precisión y expresar abstractamente las condiciones absolutamente necesarias de la posibilidad del objeto dado en la intuición. *El capital* muestra en detalle la necesidad con la que se realiza el plusvalor cuando se tiene una circulación evolucionada de las mercancías y del dinero y una fuerza-trabajo libre.⁶

En el mismo año en que se tradujo a Iliénkov, fue traducido al italiano otro libro, *Teoria e storia nel Capital de Marx* (1960), de J. C. Michaud, cuyas proposiciones fundamentales coincidían, a veces reforzándolas, con las hipótesis de Iliénkov:

La dialéctica sola no es nada, ella permite el estudio de un movimiento, pero no afecta en nada a dicho movimiento, ella, por sí sola, no sabría constituir la totalidad del método, al menos en Marx... No nos parece que la dialéctica por sí sola pueda alcanzar algún tipo de conciliación de la teoría y de la historia⁷.

Unas líneas más adelante la tesis se hace más precisa:

La economía política deviene ciencia recién en la época de Marx, pues únicamente la universalidad de la producción

⁵ *Ibidem*, pp. 155-156.

⁶ *Ibidem*, p. 235.

⁷ J. C. Michaud, *Teoria e storia nel Capital di Marx*, Feltrinelli, Milán, 1960, p. 140.

capitalista está en condiciones de *realizar* aquellas categorías abstractas que permiten comprender no solo la propia producción capitalista sino todos los sistemas históricos que la precedieron... La característica del capitalismo es *realizar* la abstracción de todas las categorías económicas.⁸

Y esta característica se viene cumpliendo en términos de una extrema actualidad (volveremos sobre esto más adelante cuando demos el ejemplo interpretando la actual crisis global):

La teoría del valor, separada de la del plusvalor (lo que es indispensable para el capitalismo), se presenta como una dialéctica abstracta que expresa las condiciones de existencia de cualquier sociedad lo suficientemente desarrollada como para entrar en contacto con otras: ella no está ligada a ninguna forma histórica particular de la sociedad [pero] la forma valor, en su expresión más general, es precisamente la forma específica que asume, en un momento preciso, el modo de producción capitalista.⁹

Este lenguaje es hoy casi incomprensible. No obstante, con algo de atención, se puede comprender bien qué es lo que está en juego: nada menos que la recuperación del contacto con la realidad, la ruptura del obstáculo que una dialéctica materialista fosilizada representa para la lectura y la transformación de lo real. El gran esfuerzo aquí presente está representado por la tentativa de reorientar las categorías abstractas hacia la determinación de lo concreto, plegar el universal a las determinaciones del desarrollo histórico. Es un camino filosófico que va de la mano con la “desestalinización”. Las grandes categorías del análisis marxista (trabajo abstracto, valor, dinero, renta, ganancia, etc.) son así desplazadas con cierta fuerza del contexto teórico del materialismo del siglo XIX en el que fueron formuladas hacia una práctica de investigación sustancialmente nueva. La abstracción será justificada de aquí en más solo en cuanto “abstracción determinada”. ¿Determinada por qué cosa?

⁸ *Ibidem*, p. 189.

⁹ *Ibidem*, p. 197.

Por el hecho de estar constantemente sometida no solo al análisis de las contradicciones genéricas que atraviesan cada categoría, sino también al análisis de las determinaciones concretas —científicas, prácticas— de la acción política. Desde este punto de vista, no hay duda de que la última fase del discurso teórico marxista (en la Rusia de la desestalinización, pero también en occidente, dentro y fuera de los partidos comunistas) llevaba el análisis del desarrollo capitalista más allá que aquellos producidos por la Escuela de Frankfurt o el lukacsismo persistente.

En el 68, el enfrentamiento entre estas tendencias fue incluso fatal: en lugar de aplacarse, en la ocasión revolucionaria, el horizonte teórico se separó definitivamente, y a la derrota de los movimientos siguió, por un lado, la absolutización de las dialécticas de la subsunción real, de la alienación, de la unilateralidad del dominio capitalista, y la utopía de la explosión del acontecimiento, de Debord a los resultados finales del althusserismo, a Badiou; del otro lado se abrió en cambio la batalla sobre las temáticas de la diferencia, la resistencia y la subjetivación que, si bien transformaron y empujaron hacia adelante la profundización teórica del desarrollo capitalista y de los dispositivos de resistencia política, no lograron sin embargo recomponer y desplegar una perspectiva comunista. En el intento de avanzar sobre aquel terreno, nos hemos posicionado en este último frente del materialismo. Aquí en efecto parece posible refundar de algún modo una dialéctica del antagonismo.

II. Materialismo como biopolítica

En la fase a la que hemos hecho referencia, la dialéctica se bifurca: por un lado, se encomienda a un horizonte en el cual el acontecimiento revolucionario es una *Aufhebung*; por el otro, rechazando cualquier aura acontecimental o mística, se presenta como *experiencia constituyente*. ¿Hasta qué punto podremos todavía llamar “dialéctica” a este método que volvía la abstracción cada vez más concreta, justamente singular; que volvía ahora irresoluble en el pensamiento e insuperable en la historia el antagonismo de fuerzas productivas y relaciones de producción; y que volvía aleatoria la tendencia histórica y la verdad definitivamente

encomendada a la práctica; en definitiva, la efectividad de la producción de subjetividad cada vez más virtual?

Es difícil responder a esta pregunta. Tanto más difícil si consideramos que la abstracción categorial, fijándose ahora en las nuevas figuras de la determinación histórica, proponía al método —en esta última fase, frente a la experimentación de una transformación de época del desarrollo capitalista— una serie de conceptos que traducían la fenomenología del desarrollo capitalista en figuras y dispositivos completamente nuevos. Por ejemplo, la secuencia trabajo abstracto-valor-dinero-etc. se hallaba contraída a una figura del capital financiero completamente nueva; el proceso de subsunción real, o bien el pasaje de la producción de mercancías al control sobre la vida puesta a trabajar, la construcción del *Welfare State* por un lado, y la consistencia institucional del “socialismo real” por el otro daban cuenta del capital como *biopoder*; finalmente, la transformación de la ley del valor daba lugar a una suerte de “comunismo del capital” (cuando la medida temporal del trabajo es sustituida por la potencia de la cooperación y cuando los dispositivos de circulación, de los servicios productivos y de la comunicación, etc., se presentan como agentes de la valorización capitalista).

En la actualidad, el análisis acompaña las transformaciones del trabajo vivo. Sin embargo, parece que las categorías del poder a las cuales se enfrenta no tuvieran ya aquella ductilidad dialéctica, de cara al antagonismo social, que ofrecía el viejo materialismo. La compacidad de las categorías del biopoder parece excluir toda ruptura. En esta fase, en este caso, la dialéctica (aquella vieja dialéctica respecto a la cual ya se habían desarrollado las resistencias que hemos descrito) parece más bien quedar reducida a *apología del capital*. ¿Qué queda entonces de la dialéctica? ¿Es suficiente la reforma interna que hemos subrayado más arriba y la insistencia sobre la determinación de la abstracción, la incorporación de un punto de vista particular contra la subsunción real de la sociedad al capital, etc.? ¿Son suficientes aquella reforma interna, aquel desplazamiento del acento, para reconstruir la dialéctica como método de investigación eficaz? Probablemente no, porque si la dialéctica ya no lograba ciertamente presentarse como “método de exposición”, esto no solo sucedía porque había entrado en crisis como “método de investigación” sino porque *la ontología*

misma del materialismo había cambiado. El materialismo es hoy el contexto biopolítico.

Era preciso ya no simplemente acompañar el pasaje de la abstracción a la determinación, sino moverse *al interior* de la determinación. Es lo que sucede sobre todo cuando la ley del valor/trabajo se pone en crisis. La ley del valor funcionaba como definición de medida de la explotación, vale decir de la apropiación capitalista de plus-trabajo. Pero ahora se empieza a entender, desarrollando el análisis sobre las transformaciones que había experimentado la explotación del trabajo, la nueva relación entre producción y reproducción, en suma, penetrando en aquel complejo que el capital había formado cerrando progresivamente sobre sí mismo las leyes de la dialéctica, imponiendo la coexistencia de los opuestos, realizando sucesivas *Aufhebungen*; se empieza a entender por lo tanto cómo se efectúa ahora dentro de este contexto —que repite de manera salvaje modos de la acumulación primitiva— una potencia de explotación que ya no implica a las figuras de la expropiación del trabajo individual —desde que ha sido masificado— sino *la expropiación del común*.

El descubrimiento del común, como base desde la cual redefinir una eventual propuesta política comunista, tiene un recorrido irregular pero continuo —a partir de los análisis que estudian las reformas capitalistas de acumulación luego del 68—. El pasaje progresivo del mando capitalista desde la fábrica —la organización fordista de la industria y la disciplina sobre la masa obrera taylorizada— a la explotación de la sociedad entera —a través de la hegemonía sobre el trabajo inmaterial, la organización del trabajo cognitivo y el control financiero—, determina en la cooperación, en los lenguajes, en las relaciones comunes que revelan las llamadas “externalidades sociales”, la nueva base sobre la cual opera la explotación.

Si esto es verdad, ya no se trata entonces de seguir a la dialéctica en su capacidad para reconstruir la unidad del desarrollo, sea cual sea su contenido. Si el “común” define el trabajo vivo como base y tendencia de su aparición en la escena de la producción, el antagonismo se dará ahora, en consecuencia, él mismo como base y tendencia insuperable, por lo tanto, como debilitamiento radical de toda dialéctica de “coexistencia de opuestos”, o tal vez, muy probablemente, como imposibilidad

de cualquier solución “universal” de los opuestos. Es decir, el capital ya no tiene la posibilidad de reforma interna, se enfrenta ahora a nuevas figuras de la lucha de clases. Bajo las nuevas condiciones de acumulación, el común se opone de hecho a toda apropiación universal, a toda mediación dialéctica, a toda inclusión institucional definitiva. La *crisis* está por todas partes. El antagonismo ya no es un método sino un dato: *lo uno, en realidad, se ha dividido en dos.*

Demos un ejemplo, tratando de interpretar la actual crisis económica global. Son muchas las lecturas que se han hecho. En todos los casos, vinieran de derecha o de izquierda, las razones de la crisis se explicaban como desajuste entre finanzas y “producción real”. Ahora bien, asumiendo los nuevos presupuestos de lo dicho hasta aquí, referidos a la constatación de la crisis de la teoría del valor-trabajo y a la emergencia de una nueva condición “común” del trabajo vivo, insistiremos en el hecho de que la financiarización de la economía global no es una desviación improductiva o parasitaria de cuotas crecientes de plusvalor y de ahorro colectivo, sino más bien la nueva forma de acumulación del capital, simétrica a los nuevos procesos de producción social y cognitiva del valor. La crisis financiera moderna debe interpretarse por lo tanto como “bloqueo” de la acumulación de capital, más que como el resultado implosivo de la falta de acumulación de capital.

¿Cómo se sale de la crisis? Esta es la cuestión en torno a la cual se afirma la nueva ciencia ya no “dialéctica” sino simplemente antagonista. De la crisis económica podrá salirse solo a través de una revolución social. Hoy, en efecto, cualquier *New Deal* posible solo puede consistir en construir nuevos derechos de propiedad social de bienes comunes –un derecho que con toda evidencia se está contraponiendo al derecho de propiedad privada–. En otras palabras, si hasta hoy el acceso a un bien común tomaba la forma de la “deuda privada” (la crisis estalla sobre la acumulación de esta deuda), de hoy en adelante es legítimo reivindicar el mismo derecho bajo la forma de “renta social”. Hacer que se reconozcan estos derechos comunes es simultáneamente la única y la justa vía para salir de la crisis.

III. De la representación a la expresión

Volvamos a la afirmación de que “lo uno se ha dividido en dos”. Ya hemos visto las consecuencias que podemos extraer de ello cuando se interpreta la crisis actual. Pero intentemos ver todo el problema más de cerca.

Si afrontamos la explicación de “lo uno se ha dividido en dos” desde un punto de vista inductivo, genealógico, podremos notar en primer lugar que esta apertura de la relación dialéctica del capital se debe en efecto a la excedencia biopolítica del trabajo vivo expresada en las figuras de la productividad cognitiva e inmaterial. En este caso, el cierre de la relación entre capital constante y capital variable resulta inoperable desde el punto de vista capitalista. El trabajo cognitivo y en general cualquier trabajo inmaterial (comunicativo, terciario, afectivo, etc.) realizado en la esfera biopolítica no puede ser consumido completamente en los procesos de explotación capitalista: frente a la explotación, este no solo constituye cúmulos residuales valorizantes de capital constante sino alternativas de expresión, de desarrollo, es decir dispositivos de *éxodo*. Aquí se revelan las características de la nueva época de la producción capitalista como época de *crisis*, como época de *transición* fuera de la continuidad del desarrollo capitalista.

Las dificultades que los dispositivos dialécticos –ahora encomendados definitivamente al capital– encuentran para dar cierre a los procesos productivos no son las únicas características de esta fuga al desarrollo capitalista; también lo son las dificultades que encuentran los movimientos cíclicos del desarrollo capitalista para reiterarse y alimentarse, uno y otro, entre las fases de desarrollo y las de recesión, para introducir dentro de este pasaje momentos de innovación tecnológica y nueva organización de las relaciones sociales. A esto podríamos agregar que cualquier *homología* entre mecanismos y configuraciones institucionales del poder capitalista y, por otro lado, movimientos proletarios o multitudinarios, con su potencia específica, vale cada vez menos. Y si bien algunos filósofos (comunistas) consideran que en la espontaneidad y en las dinámicas libres de los movimientos no se dan elementos de ruptura sustancial respecto a las instituciones, y que las jaulas (económicas y políticas) del poder capitalista persisten de todas formas, se equivocan

(y son miopes en sus consideraciones) porque no comprenden que *todo isomorfismo de poder y potencia*, de mando y resistencia, *vale cada vez menos*. No tanto y no solo porque fenomenológicamente estas relaciones ya no pueden ser descriptas lógicamente, sino porque, aunque lo fueran, estas relaciones se sustraen a la hegemonía de lo Uno y están ligadas más bien a dinámicas alternativas y al éxodo de la multitud.

Nos queda decir que las dinámicas de éxodo de la multitud respecto al mando capitalista (y a sus estructuras en crisis en la subsunción real) no son frecuentemente reconocidas porque nos ilusionamos e imaginamos movimientos proletarios *afuera* de las conexiones reales del proceso histórico. Como si la liberación, la ruptura, las transformaciones biopolíticas que se desarrollan en el interior de la subsunción de la sociedad a los biopoderes institucionales y políticos, pudiesen emerger como acontecimientos incontaminados de la materialidad en la que están inmersos. Pues bien, no es así: la ruptura con el capitalismo, con el mando, con los biopoderes, se da *adentro* del mundo de los valores de cambio, adentro del mundo de las mercancías... no es imaginable un *afuera* que no sea construido sobre la base de esta ruptura. Por tal motivo venimos hablando hasta aquí del “común” como el ámbito en el cual se construye valor (precisamente por ello es directamente explotado por el capital); y ahora decimos que el único acontecimiento, el único “valor de uso” que puede ser recuperado en el interior de los procesos de liberación, como potencia contrapuesta al poder, como poder constituyente alternativo al poder constituido, es precisamente aquel “común” en el que nos movemos, en el cual somos, a la vez, agentes y producto.

Para terminar. Queda fuera de duda que la contaminación entre las determinaciones de resistencia producidas en el pensamiento y en la experiencia política de Deleuze-Guattari y el sentido histórico de la producción de subjetividad legible sobre todo en la última fase del pensamiento de Foucault, tampoco puedan remitirse esta nueva “dialéctica”: aquello no tiene nada que ver con la llamada “dialéctica materialista” (*Diamat*), pero sí, en cambio, con la excedencia biopolítica, cognitiva, inmaterial, y con una producción que es interior al proceso biopolítico de constitución de lo real. Permítanme recordar aquello que responde Deleuze a una pregunta que le hiciera sobre qué quiere decir

ser materialistas y comunistas: “el comunismo es la producción de un pueblo por venir...”¹⁰. Dicho esto, y habiendo insistido lo necesario sobre el *por-venir*, percibimos sin embargo en el dispositivo deleuziano el mismo ritmo –podríamos llamarlo dialéctico– que está presente en Marx y Engels cuando escriben el *Manifiesto comunista*, o en Marx cuando retoma en sus escritos de historia de la lucha de clases aquella historicidad que tiene fundamento en la obra de Maquiavelo y Spinoza.

Recientemente se ha intentado recuperar a Hegel –sobre todo el Hegel joven, de Jena hasta la *Fenomenología del espíritu* y a través de la *Reactualización de la Filosofía del derecho* (A. Honneth)– para reconstruir una dialéctica abierta, que surja de lo bajo, que se estructure en términos de interactividad y de intersubjetividad, y que tenga por lo tanto la capacidad de configurar una teoría normativa, históricamente sólida de la justicia. Se trata de la repetición de infinitos intentos de recuperar la dialéctica, conjuntamente, como método de investigación y como forma de exposición. Pero aquí está la dificultad: es que la dialéctica no puede evitar constituirse como “representación” del conjunto del proceso que lleva a la afirmación de la verdad, mientras que en la situación actual de crisis del desarrollo capitalista y de sus formas culturales e institucionales, la palabra ya solo puede ser devuelta a la capacidad de “expresión” de los sujetos. El común no se constituye como representación sino como expresión. Y aquí se agota la dialéctica.

No olvidemos sin embargo que si la dialéctica, como bien nos enseñó Lukács, es el arma teórica del capital para el desarrollo y la organización de la sociedad, si su crisis se abre a la expresión de nuevas exigencias teóricas en la construcción de una filosofía del presente, estas últimas deben considerar de todos modos a la actividad productiva como la fuente de toda configuración social. El trabajo vivo y la actividad humana, sobre el terreno biopolítico, están en la base de toda subjetivación. La nueva constitución del común –ya no dialéctica sino materialista– está articulada por dispositivos subjetivos, por deseos de escapar de la soledad y de realizar multitud.

¹⁰ G. Deleuze, “Entrevista de Gilles Deleuze con Toni Negri”, en *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1996. Ver sobre todo el final, pp. 271-276.

Elementos de “crítica clarividente” en el Capítulo VI inédito de Marx¹

Cuando se lee el *Capítulo VI inédito*, habiendo ya estudiado el Libro primero de *El capital*, impresiona la potencia teórica y la claridad expositiva de algunos conceptos que, casi en el mismo período, justamente en aquel Libro primero, Marx construía no de otro modo sino con otra entonación. Pero no es solo sobre esta entonación que queremos detenernos, quisiéramos también mostrar que la relevancia del *Capítulo VI inédito* consiste en el hecho de que algunos de estos conceptos se vuelven allí una fuente de importantes desarrollos de la crítica política marxiana y permiten tomar, o mejor, orientar los dispositivos teóricos a una mejor comprensión del capitalismo contemporáneo. En efecto, Marx supera aquí a menudo su propia capacidad de ilustrar los perversos mecanismos de la explotación capitalista y, mientras ve desarrollarse la tendencia, parece colocarse –teóricamente– en el por-venir de la lucha de clases contra el capital².

¹ Traducción de “Spunti di ‘critica preveggenete’: *Capitolo VI inedito* (*Capital*, I libro)”, publicado en el “Dossier Marx” de EuroNomade el 18 de mayo de 2013: www.euronomade.info/?p=641.

² K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI inédito. Resultados del proceso de producción inmediato*, trad. Pedro Scarón, Siglo XXI, México, 2009.

Los capítulos en los que se construye esta “crítica clarividente” son esencialmente los que se refieren a la definición del plusvalor absoluto y relativo (con la consideración anexa del desarrollo de las tecnologías y del maquinismo) y que en consecuencia elaboran las categorías de “subsunción formal” y “real”; aquellos donde se construyen los conceptos de “trabajo productivo” y “trabajo improductivo” y se insiste sobre la posición y función de la ciencia en el interior del proceso de valorización del capital; en fin, aquellos que abordan el concepto y la medida de la productividad del capital y que *tal vez* capten, indagando en la extensión y en la densidad social de la explotación capitalista, la imagen de un sujeto revolucionario que ilumine el horizonte contemporáneo. A continuación intentaremos profundizar no tanto el análisis de estos pasajes del *Capítulo VI inédito*, sino más bien subrayar de qué modo estos ayudan a ampliar la potencia de la crítica marxiana hasta nuestros días, en la época del capitalismo postindustrial.

I

No tenemos interés en volver aquí sobre la definición del plusvalor absoluto y del plusvalor relativo. Marx habla de ello incansablemente³, para introducir luego los conceptos de subordinación (o subsunción) formal y real del trabajo al capital⁴. Las definiciones de las diferentes formas del plusvalor corresponden a las ya expuestas en el Libro primero de *El capital*. Aquí tampoco es tan importante (a efectos de avanzar en nuestro trabajo) repetir los criterios que distinguen la subsunción formal de la real. Como sea: “la subsunción real del trabajo al capital se desarrolla en todas aquellas formas que producen plusvalía relativa, a diferencia de la absoluta”⁵. Será esencial más bien subrayar que para Marx “con la subsunción real del trabajo al capital se efectúa una revolución total (que *prosigue y se repite constantemente*) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y

³ *Ibidem*, pp. 3-53.

⁴ *Ibidem*, pp. 54-77.

⁵ *Ibidem*, p. 72.

el obrero"⁶. Una *temporalidad fuerte* rige el proceso, el tiempo de una revolución continua donde la "composición orgánica" del capital es investida por el movimiento de sus componentes, máquinas y obreros, ciencia y valores de uso. Esta intensificación temporal va acompañada por una extensión global del modo de producción capitalista:

En la subsunción real del trabajo al capital hacen su aparición en el proceso de trabajo todos los cambios⁷ que analizáramos anteriormente. Se desarrollan las *fuerzas productivas sociales del trabajo* y merced al trabajo en gran escala, se llega a la aplicación de la ciencia y la maquinaria a la producción inmediata. Por una parte *el modo capitalista de producción*, que ahora se estructura como un modo de producción *sui generis*, origina una forma modificada de la producción material. Por otra parte, esa modificación de la forma material constituye la base para el desarrollo de la relación capitalista, cuya forma adecuada corresponde, en consecuencia, a determinado grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo.⁸

En estas condiciones, sujeto a estas dinámicas, el capital se despoja de toda "individualidad", deviene *capital social*. Pero todavía más importante es el hecho de que las "fuerzas productivas" se vuelven inmediatamente "sociales". El maquinismo, la tecnología ("determinada", "situada", que se renueva justamente en la subsunción real), lejos de ser solo productos "neutros" de la "ciencia", son al contrario "fuerzas productivas" que, invadiendo la realidad, asumen en sí ya no solo a los trabajadores sino a toda la población. *El maquinismo embraga la vida*. Veamos pues qué son las máquinas. Fuera del capitalismo realizado, nos enseña Hegel, el instrumento de trabajo es un medio, un medio para actuar sobre la naturaleza. Entre el hombre y la naturaleza se ubica el instrumento, la máquina. Pero en el capitalismo, dicha relación sufre

⁶ *Ibidem*, pp. 72- 73. [Subrayado de A. Negri]

⁷ *Changes* en el original. [N. del T.]

⁸ K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI inédito. Resultados del proceso de producción inmediato*, op. cit., p. 73.

una desviación: el trabajo del obrero se convierte en una mediación entre la máquina –el instrumento– y la naturaleza. La penetración de la tecnología en el trabajo deviene total. El instrumento ya no es un valor de uso para el obrero sino más bien el obrero un valor de uso para el capital, para “su” (del capital) máquina (capital fijo):

una vez inserto en el proceso de producción del capital, el medio de trabajo experimenta diversas metamorfosis, la última de las cuales es la máquina o más bien un sistema automático de maquinaria, puesto en movimiento por un autómeta, fuerza motriz que se mueve a sí misma; este autómeta se compone de muchos órganos mecánicos e intelectuales, de tal modo que los obreros mismos solo están determinados como miembros conscientes de tal sistema.⁹

Inclusive:

En la máquina, y aún más en la maquinaria en cuanto sistema automático, el medio de trabajo está transformado –conforme a su valor de uso, es decir a su existencia material– en una existencia adecuada al capital fijo y al capital en general, y la forma bajo la cual el medio de trabajo, como medio inmediato de trabajo, se incluye en el proceso de producción del capital.¹⁰

De ser así, cuando este desarrollo se realice, se superpondrán dos *totalidades sociales*: el capital –constante– que ha cubierto la entera realidad social y el capital –variable– que de esta realidad social es fuente de valorización. Estas páginas representan entonces una formidable premisa para una descripción “biopolítica” de la subsunción real del trabajo al capital. Explicitando la premisa: no hay más valor de uso, no hay siquiera naturaleza –todas las relaciones sociales, obviamente las de producción pero también las de reproducción y de circulación– son traspuestas sobre el terreno de la explotación, en suma, *la vida es subsumida al capital*.

⁹ K. Marx, *Grundrisse*, vol II, op. cit., p. 218.

¹⁰ *Idem*.

Para elaborar el periplo anterior sobre el desarrollo capitalista, de la subsunción formal a la real, tuvimos presente –junto a algunos viejos trabajos, como por ejemplo los opúsculos reunidos en *Los libros de la autonomía obrera* y en *Marx más allá de Marx*– el fundamental comentario del *Capítulo VI inédito* de Claudio Napoleoni¹¹, y lo hemos hecho porque es un comentario a las páginas de Marx, a nuestro parecer, completamente correcto. De lo dicho hasta aquí, Napoleoni extrae una primera y definitiva consecuencia, vale decir que en Marx el sometimiento del trabajo social al capital incluye también a la maquinaria, el instrumento de trabajo, sea como máquina, sea como cuerpos de los trabajadores; lógicamente de ello se deduce que “una máquina usada de modo no capitalista debería ser una máquina distinta a la usada de modo capitalista”, e incluso es evidente que el propio cuerpo de los trabajadores, que en el desarrollo capitalista se compone de cierto modo, de cierta forma, deberá componerse de otro modo más allá del capitalismo; y también esta conclusión parece correcta. Sin embargo, esta conclusión es verdadera solo mientras asumamos linealmente las deducciones marxianas de la subsunción real. En cambio, cuando ellas son asumidas “dialécticamente” –es decir sometidas a las determinaciones históricas de la lucha de clases–, ya no será posible considerar la “reificación” del valor en la maquinaria o la “alienación” del trabajador como mundos cerrados (en esta inversión consiste la ruptura esencial de la lectura “obrerista” de *El capital*). El capital es siempre una relación de fuerza y la propia maquinaria (subsumida al capital social) es en sí misma una relación. Esta relación no se puede definir de manera determinista. Es lucha, conflicto, es un conjunto histórico, por ende abierto, de victorias y derrotas: allí habita la política. Las transformaciones, los efectos de la lucha, el estar “adentro y/o más allá” de los cuerpos de los trabajadores, de las estructuras de la explotación, y las medidas de este “adentro y/o más allá”, son variables, dinámicas, ontológicamente definidas una y otra vez. “Las máquinas van adonde hay lucha”¹², reconoce en efecto Marx; y también los valores: las máquinas vuelven a ser un “valor de

¹¹ Claudio Napoleoni, *Lecciones sobre el Capítulo VI inédito de Marx*, trad. Ana María Palos, Ediciones Era, México, 1976.

¹² Cf. K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía I, tomo IV de El capital*, FCE, México, 1980, p. 361.

uso” obrero en la lucha; un valor de uso que la subsunción del trabajo bajo el capital (socialización del trabajo, características científicas de su organización) amplía la lucha social contra el capital. Aquí se define concluyentemente la relación antagonista que constituye la realidad del capital; despojando el proceso capitalista que conduce a la subsunción real, a la “reificación” de las relaciones sociales, de todo determinismo pero así también de cualquier desviación idealista y/o apocalíptica. La subsunción de la sociedad al capital representa *tendencialmente* más bien un terreno *biopolítico* para las luchas de emancipación¹³.

II

Veamos ahora otro punto esencial del *Capítulo VI inédito*: trabajo productivo y trabajo improductivo. También en este caso leeremos estas páginas para avanzar en nuestra comprensión del presente¹⁴. Pues bien, a la pregunta sobre qué es el “trabajo productivo”, Marx responde que es el trabajo que produce plusvalor, es decir actividad que valoriza el capital.

Como el fin inmediato y el *producto por excelencia* de la producción capitalista es la *plusvalía*, tenemos que solamente *es productivo aquel trabajo* —y solo es un *trabajador productivo* aquel ejercitador de capacidad de trabajo— que directamente *produzca plusvalía*; por ende solo aquel trabajo que *sea consumido* directamente en el proceso de producción con vistas a la valorización del capital.¹⁵

¹³ [N.B.] Cuando decimos *tendencialmente* no asumimos un horizonte determinista sino que nos movemos en el cuadro conflictivo de las luchas de clases. Sobre este terreno, luego de registrar la “tendencia” *ex post*, debemos verificar la apertura de “dispositivos” *ex ante*. Aquí, entramado (y/o potencia) *biopolítico* y máquinas del *biopoder* significan, en consecuencia, respectivamente, aperturas ontológicas de “dispositivos”, deseos, programas, máquinas institucionales biopolíticas y acumulación ontológica de tendencias y estructuras de poder sobre la vida. Este es el terreno de la lucha de clases en la época actual, es decir, en una condición de subsunción real de la sociedad al capital, a esta altura completa. Sobre estos temas han trabajado sobre todo el último Foucault y Judith Revel.

¹⁴ K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI inédito. Resultados del proceso de producción inmediato*, op. cit., pp. 77-89.

¹⁵ *Ibidem*, p. 77.

Este punto de vista es ratificado fuertemente y polémicamente en las mismas páginas:

Solo la estrechez mental burguesa, que tiene a la forma capitalista de la producción por la forma absoluta, y en consecuencia, por la única forma natural de la producción, puede confundir la cuestión de qué es *trabajo productivo* y *trabajador productivo* desde el punto de vista del capital, con la cuestión de qué es trabajo *productivo* en general, contentándose así con la respuesta tautológica de que es productivo todo trabajo que produce, en general, o que redunda en un producto, o en algún valor de uso cualquiera, resumiendo: en un resultado. Solo es productivo el obrero cuyo proceso de trabajo equivale al *proceso de consumo productivo* de la capacidad laboral —perteneciente al depositario de ese trabajo— por parte del capital o del capitalista.¹⁶

Estas definiciones parecen contradictorias con nuestra premisa desarrollada en el punto I, donde se consideran coextensivos el trabajo productivo y el trabajo social subsumido al capital: en esto consiste a nuestro parecer la dimensión tendencialmente biopolítica de la explotación. *Parecen*, pero no creemos en efecto estar en contradicción con Marx en este terreno. Es evidente que sostenemos el punto de vista de la crítica del valor: en principio, para nosotros, no es "productivo" cualquier trabajo que produzca "utilidad" —cuando se la entiende, como Say, Bastiat y otros economistas, como un servicio cualquiera—, en tal caso toda actividad debería paradójicamente ser considerada como productiva. ¡Pero no es así! También aquí debemos subrayar enseguida una desviación en la verificación de la teoría valor-trabajo. Cuando el capitalista quiere valor, lo quiere en efecto en la *forma del plusvalor*, al punto que, en verdad, como veremos más tarde, *no hay teoría del valor que no sea* (deducida de la definición) *del plusvalor* (es decir de la resistencia, mejor dicho, de la lucha obrera contra el plusvalor). Para aclarar la temática volvamos a Marx, a las *Teorías sobre la plusvalía*. Retomando

¹⁶ *Ibidem*, p. 78.

el hilo de nuestra argumentación, ¿cómo respondemos al hecho de que con la subsunción real del trabajo y de la sociedad al capital, el proceso de trabajo se vuelve enteramente proceso de valorización? Cuando Marx dice que “el capital es productivo” porque invade y somete la sociedad a los procesos de producción de plusvalor, qué se entiende por “trabajo productivo” sino que toda la actividad social lo es (contrariamente a la lectura anterior del concepto de trabajo productivo). Aquí entonces existe un problema.

Quitemos inmediatamente un equívoco del medio. Aquí o allá, en sus obras, Marx se pregunta si algunos trabajos son en verdad “productivos”: curas, empleados públicos, soldados, magistrados, abogados, etc... y responde que, más que productivos, son “sustancialmente destructivos”¹⁷. De más está subrayar la inteligencia histórica de estas notas que, confirmando los criterios de la “larga duración”, ridiculizan las “leyes eternas de la tradición” reivindicadas por el Tocqueville “sicofante” del poder burgués. Pero el hecho es que algunas de estas funciones infames han vuelto hoy a ser productivas —como “inmateriales” y “cognitivas”— y a no ser ya intercambiadas por renta sino por salario. Nosotros seguimos odiando y considerando “parasitarios” a estos “aparatos ideológicos del Estado” —aunque no sea este el elemento decisivo—. La novedad consiste más bien en el hecho de que la subsunción real haya ido mucho más a fondo de lo que el propio Marx pudo imaginar y, por lo tanto, que debemos también nosotros ir más adelante en el análisis —manteniendo el desprecio por aquellos burócratas y servidores de las ideologías y del Estado que, aun siendo productivos, siguen siendo la escoria de la sociedad—.

¹⁷ “Porque saben cómo apropiarse de una grandísima parte de la riqueza material, en parte mediante la venta de sus mercancías ‘inmateriales’, en parte imponiéndolas a la fuerza; no les resultaba agradable ni mucho menos ser incluidos, desde el *punto de vista económico*, en la misma categoría que los bufones y los domésticos, apareciendo como simples consumidores y como parásitos respecto a los verdaderos productores. Aquello era una singular profanación de las funciones que habían sido hasta entonces circundadas por un halo de santidad y habían gozado de una veneración supersticiosa. La economía política, en su período clásico, exactamente como la propia burguesía en el período de su consolidación, asume una actitud severa y crítica en relación a la máquina estatal, etc. Luego ella comprende y aprende de la experiencia, que su propia organización deriva de la necesidad de la combinación social heredada de todas estas clases, en parte completamente improductivas”. K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía I, tomo IV de El capital*, op. cit., p. 158.

Retomemos el problema. Marx no nos deja desarmados. Él mismo —como ya hemos visto— amplía el concepto de “trabajo productivo” luego de haberlo restringido tanto:

como con el desarrollo de la *subsunción real del trabajo al capital* o del *modo de producción específicamente capitalista*, no es el obrero individual sino cada vez más una *capacidad de trabajo socialmente combinada* lo que se convierte en el *agente real* del proceso laboral en su conjunto, y como las diversas capacidades de trabajo que cooperan y forman la máquina productiva total participan de manera muy diferente en el proceso inmediato de la formación de mercancías o mejor aquí de productos —este trabaja más con las manos, aquel más con la cabeza, el uno como director (*manager*), ingeniero (*engineer*), técnico, etc., el otro como capataz (*overlooker*), el de más allá como obrero manual directo e incluso simple peón—, tenemos que más y más *funciones de la capacidad de trabajo* se incluyen en el concepto inmediato de *trabajo productivo*, y sus agentes en el concepto de *trabajadores productivos* directamente explotados por el capital y *subordinados* en general a su proceso de valorización y de producción. Si se considera el *trabajador colectivo* en el que consiste el taller, su *actividad combinada* se realiza materialmente (*materialiter*) y de manera directa en un *producto total* que al mismo tiempo es una masa total de mercancías, y aquí es absolutamente indiferente el que la función de tal o cual trabajador, mero eslabón de este trabajador colectivo, esté más próxima o más distante del trabajo manual directo. Pero entonces, la actividad de esta capacidad laboral colectiva es su *consumo productivo directo por el capital*, vale decir el proceso de autovalorización del capital, la producción directa de plusvalor y de ahí, como se deberá analizar más adelante, la *transformación directa de la misma en capital*.¹⁸

Asimismo, con el desarrollo del modo de producción capitalista,

¹⁸ K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI inédito. Resultados del proceso de producción inmediato*, op. cit., pp. 78-79.

las *condiciones objetivas del trabajo* asumen una forma modificada a causa de las dimensiones en las que —y de la economía con las que— son empleadas (prescindiendo completamente de la forma de la maquinaria, etc.). Se vuelven más evolucionadas como medios de producción concentrados, representantes de *riqueza social*, y, para decirlo de una vez, gracias a la amplitud y eficiencia de las condiciones *productivas* del trabajo *socialmente combinado*.¹⁹

En fin:

“la ciencia como producto intelectual general del desarrollo social se presenta aquí ella misma como directamente incorporada al capital (su aplicación en cuanto ciencia al proceso de producción material aparece como distinta del saber y de las capacidades del obrero individual), y el desarrollo general de la sociedad, siendo explotado por el capital y actuando como fuerza productiva del capital contraria al trabajo, aparece a su vez como *desarrollo del capital*, tanto más en cuanto que, para la gran mayoría, ese desarrollo corre a la par con el *vaciamiento de la capacidad laboral*.”²⁰

Y podríamos continuar inundando nuestro texto de referencias marxianas.

Pero nos interesa discutir este problema: ¿qué significa que el proceso laboral social se haya transformado, en la subsunción real, en proceso social de valorización, y viceversa? ¿Qué significa que las fuerzas productivas sociales hayan sido absorbidas por el capital y hayan devenido fuerza productiva del capital? Significa dos cosas. La primera es que, cuando consideramos el carácter productivo del trabajo, nos movemos cada vez más en la misma dimensión *biopolítica* a la cual nos habían llevado los análisis del proceso de subsunción real. No son fuerzas “individuales” sino “sociales”, las que operan productivamente en el interior del proceso laboral, en el interior “socialmente combinado” de la máquina productiva, o mejor, “de la fábrica colectiva”.

¹⁹ *Ibidem*, p. 94.

²⁰ *Ibidem*, p. 95.

Pero más allá de esto (que ya habíamos comenzado a comprender en el punto I), aquí, en segundo lugar, esta fábrica colectiva, presupuesto y resultado de la productividad de los obreros conglomerados, está atravesada y reorganizada por la ciencia, que también está incorporada al capital pero que sin embargo indica un desarrollo cada vez más "abstracto" de las potencias del trabajo.

Casi diez años antes, entre 1857 y 1858, Marx ya había interpretado en los *Grundrisse* –incluso con mayor eficacia y de modo casi idealista– este pasaje científico en el desarrollo del capital, colocando el *General Intellect* como índice final del proceso de subsunción real de la sociedad al capital y haciendo centellear la potencia como heredera revolucionaria del proletariado. (Se trataba entonces de una *Aufhebung* que se basaba en la afirmación de la absorción de la vida en el capital y por lo tanto en la negación/inversión de aquella subordinación; *Aufhebung* entonces como solución de la crisis del proceso de socialización maquínica y su transformación en hegemonía del capital cognitivo: se unen así, de manera innovadora, proceso laboral y proceso de valorización). Para concluir: la segunda consideración que, trabajando sobre el *Capítulo VI inédito*, puede ayudarnos a avanzar en el formidable "análisis clarividente" marxiano del presente, es este injerto de la ciencia y del trabajo cognitivo en el techo del edificio capitalista construido por la subsunción real de la sociedad. Hoy se diría: desde la "puesta a trabajar" de la sociedad entera en la explotación de la cooperación laboral y la valorización cognitiva a la determinación de un nuevo sujeto revolucionario²¹.

²¹ [N.B.] Cuando hablamos de "trabajo productivo" en la subsunción real, hablamos, en consonancia, con el desarrollo imaginado por Marx, de un trabajo realizado por cuerpos obreros/trabajadores/del brazo y de la mente/socialmente cooperantes, y debemos insistir sobre la transformación ("monstruosa" y feliz) que estos cuerpos llevan al nuevo terreno biopolítico de la lucha de clases. Naturalmente, aquí rige sobre todo el antagonismo "biopoder-biopolítica"; por lo tanto rechazo de cualquier ilusión continuista, determinista, eudaimónica. Estos cuerpos son "monstruos", pero de hecho es "monstruoso" el deseo del común en la libertad y en la igualdad (sobre esta temática de los cuerpos "monstruosos" han trabajado Félix Guattari, Christian Marazzi, Matteo Pasquinelli).

III.

Ahora bien, si la situación actual es esta, si en el entramado capitalista —*tendencialmente* biopolítico y cognitivo en la consideración marxiana y *efectivamente* tal en la actualidad—, el proceso laboral es completamente identificado y socialmente encumbrado dentro del proceso de valorización, ¿dónde queda entonces la explotación? Mejor dicho, ¿dónde están aquellos que explotan, y quién es ahora el explotado?

Sin duda, en el *Capítulo VI inédito* Marx dejó esta cuestión sin respuesta. El trabajo objetivado, a través del proceso histórico de subsunción real, se extiende tan ampliamente y asume una autonomía tan fuerte que el brote de subjetividad, del trabajo vivo, resulta cada vez más difícil de reconocer. El trabajo muerto deviene cuerpo social, continente/contenedor orgánico cada vez más grande del trabajo vivo. Al leer algunas páginas del *Capítulo VI inédito*, parecería que el mundo capitalista, una vez conquistada la “combinación social” de las fuerzas productivas, lograra bloquear prácticamente el desarrollo histórico de la lucha de clases. Pero esta condición es solo “aparente”²². ¿Por qué? A Marx probablemente ni siquiera le vendría a la mente plantearse este problema; el entero presupuesto dialéctico de su método reduciría la cuestión eventual a una banalidad. Pero no es igual para nosotros. ¿Por qué, entonces? Porque la relación de explotación es intrínseca e intransitiva, no es exterior ni transitiva, respecto a la relación de trabajo y a la productividad del capital. Mejor dicho: la alienación de las condiciones de trabajo, en la subsunción real de la sociedad al capital, permanece y se incrementa, cuanto más avanza el desarrollo capitalista. En los *Grundrisse*, Marx escribe:

El hecho de que en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo las condiciones laborales objetivas, o sea el trabajo objetivado, aumenten con relación al trabajo vivo... este hecho aparece a nivel del capital de esta manera: para él no es que un

²² Es preciso prestar mucha atención al específico valor “dialéctico” de las palabras en Marx. “Aparente” no significa umbroso, superficial o inconsistente; significa la concreción material —ontológica aunque mistificada— del poder capitalista global en la explotación de la fuerza-trabajo, y también su capacidad de ocultar su potencia y efectos.

momento de la actividad social —el trabajo objetivado— se convierta en el cuerpo cada vez más poderoso del otro momento, del trabajo vivo, sino que las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal que se ofrece a la vista por su propia extensión.²³

Pues bien, esta colosal alienación produce un proceso histórico a través del cual el trabajo —alienado, objetivado— cada vez más "socializado" recupera su propia autonomía frente al capital (ahora justamente socializada en relación a su primitiva individualización). Estamos frente a una "inversión" del concepto de "fuerza productiva social" del capital que se manifiesta históricamente en la socialización del trabajo vivo: una "inversión" *subjetiva* que suprime la alienación, la reificación del trabajo vivo en trabajo muerto (no es este el lugar para distinguir estos conceptos sino de asumirlos conjuntamente en su capacidad descriptiva y evocativa); y atribuye al trabajo vivo una potencia de socialización arrebatada hoy en día al trabajo muerto. A través de esta inversión se le asigna a la actividad de los individuos un carácter inmediatamente social y productivo.

¿Es convincente esta inversión marxiana de los efectos de la subsunción social para determinar la recuperación de la autonomía del trabajo vivo en cuanto trabajo socializado, es decir, como figura de una *potencia común* de un trabajo hasta entonces explotado y oprimido? Creemos que no. Nos parece más bien que el hecho de no considerar a Hegel "un perro muerto" le jugó a Marx una mala pasada: superponer una intuición a un razonamiento, o mejor dicho, un mal razonamiento fundado en la reivindicación (indignada) de la dignidad del trabajo, a un buen razonamiento, hecho en otras oportunidades (¡y con qué fuerza!) —el reconocimiento fundante de la potencia antagonista que emerge (inmediatamente) de la experiencia de la explotación social del trabajo contra la abstracción cruel y bastarda del plusvalor—. A su vez, cuando aquí se considera la inversión de la relación "alienación/ socialización", parece que se tratara de un pasaje desde un *adentro* (la subsunción real, la alienación productiva) a un *afuera* (socialización integral del trabajo vivo y plenitud de su autonomía). Pero no es así.

²³ K. Marx, *Grundrisse*, vol II, op. cit, p. 394.

El capitalismo se combate *dentro y contra*, él no concede *afuera*, y esto porque el adversario del trabajo vivo no es simplemente la figura abstracta de la explotación recortada dentro de la continuidad de los circuitos del proceso laboral, sino la figura concreta del capitalista que succiona plustrabajo. “Crecimiento del capital y aumento del proletariado se presentan como *productos* concomitantes, aunque polarmente opuestos, de un mismo proceso”²⁴ En el punto al que llega la crítica marxiana, *no es el proceso laboral el que incluye el proceso de valorización sino más bien el de valorización el que configura y disciplina el laboral*; el propio valor-trabajo es tomado ante todo de la experiencia de la explotación, en la figura del plusvalor. Marx subraya la preeminencia fundamental del plusvalor en su obra:

Lo mejor de mi libro —escribe luego de la publicación del Libro primero de *El capital*— es 1) el *doble carácter* del trabajo puesto de relieve rápidamente en el capítulo primero, sea que se exprese en valor de uso o en valor de cambio (y sobre esto descansa toda la comprensión de los *facts*); 2) el tratamiento del *plusvalor independientemente de sus formas particulares*, como ganancia, interés, beneficio, etc.²⁵

Recién entonces se puede concluir:

De esta manera desaparece hasta la *apariencia* que la relación presentaba en su superficie, según la cual *poseedores de mercancías*, dotados de iguales prerrogativas, se enfrentan en la circulación, en el mercado, los cuales —como cualquier poseedor de mercancías— se diferencian entre sí solo a causa del contenido material de su mercancía, del valor de uso de las mercancías que tienen respectivamente para venderse entre sí. O bien esta forma *originaria* de la relación subsiste solo como *apariencia* que está en su base, de la relación capitalista.²⁶

²⁴ K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI inédito. Resultados del proceso de producción inmediato*, op. cit., p. 103.

²⁵ K. Marx, carta a F. Engels, 24 de agosto de 1867.

²⁶ K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI inédito. Resultados del proceso de producción inmediato*, op. cit., p. 104.

Comenta Isaak Rubin:

La formulación habitual y abreviada de esta teoría es que el valor de la mercancía depende de la cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción. O sea, de manera todavía más general, el trabajo se oculta o está contenido en el valor, el valor es igual a trabajo 'materializado'. Pero es más apropiado formular el problema inversamente: ...la teoría del valor-trabajo no se basa en el análisis del intercambio en su forma material, sino en el análisis de las relaciones sociales de producción que se expresan en él.²⁷

Por consiguiente, el *contra* explica el *adentro*. Es la *existencia antitética* de las condiciones capitalistas de la explotación respecto al trabajo vivo lo que nos permite identificar quién es el que explota y quién es el explotado.

Se agrega una consideración posterior. Hemos visto en el punto I, a propósito de la concepción del "maquinismo" desarrollada en el *Capítulo VI inédito*, cómo era modificada la dialéctica hegeliana del instrumento: el instrumento ya no es mediador entre el trabajador y la naturaleza, es más bien el trabajador el instrumento que media entre el capitalista y la riqueza (abundancia de mercancías y ganancia). Ahora bien, en segundo lugar, advertimos que el instrumento, socializándose, se ha transformado profundamente, mejor dicho, asume nuevamente su autonomía y reaparece en primer plano. "Se ve aquí cómo incluso las categorías económicas correspondientes a épocas de producción anteriores adoptan, sobre la base del modo de producción capitalista, un carácter histórico específicamente diferente"²⁸. Estas notas marxianas nos resultan útiles para concluir este breve *excursus* sobre los caracteres "clarividentes" de la crítica marxiana de las categorías económicas del capitalismo, tal como fue formulada en el *Capítulo VI inédito*. Esta clarividencia no está sostenida en ilusiones deterministas,

²⁷ Isaak Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Feltrinelli, 1976, p. 52.

²⁸ K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI inédito. Resultados del proceso de producción inmediato*, op. cit., p. 110.

sino más bien se abre como dispositivo a las fuerzas antagonistas que construyen históricamente el proceso de emancipación en la lucha de clases. Por lo tanto, si en la subsunción real el trabajo productivo deviene fuerza productiva del capital, y si, de ese modo, cumpliéndose el proceso y determinándose su inversión, el trabajador colectivo, formado por la combinación social de factores productivos, reconoce su propia naturaleza transformada en actor “común” de la producción, podremos concluir –si todo esto sucede– que en la figura “biopolítica” de la subsunción y en la determinación “cognitiva” de la producción se reconoce al proletariado (instrumento colectivo de producción) un nuevo protagonismo, esto es la consideración de una “potencia común”, y se identifica entonces un dispositivo “común” radicalmente dispuesto a una hegemónica exigencia de liberación del dominio del capital. Es el propio instrumento de producción el que se ha vuelto potencialmente capaz de liberarse de la explotación y del mando y de reconocerse hegemónico en la producción de riqueza común²⁹.

IV.

Estas últimas consideraciones nos permiten retomar, sin el peligro de derivas interpretativas de carácter idealista, el fragmento sobre el *General Intellect* de los *Grundrisse* y releer su lugar y desarrollo en el pensamiento marxiano. Habíamos dicho que en los *Grundrisse*, siete

²⁹ [N.B.] La lucha de clases, conducida dentro de la subsunción real de la sociedad en el biopoder, parece querer asumir una tonalidad particular. En efecto, es la “existencia antitética” del cuerpo endeudado, mediatizado, securitizado, representado, la que se indigna, se rebela, organiza y lucha. Debe hacerlo *dentro* de este mundo reificado del biopoder, del “pensamiento único”, siempre dentro de nuevas configuraciones de la alienación, *dentro* y *contra* (de aquí la urgencia inexorable de la “coinvestigación” cognoscitiva y subversiva para dar inicio a cualquier proyecto de emancipación). Ya hemos identificado bien el “dentro”. El “contra” en cambio es el terreno de la praxis, confiada ahora a la imaginación constituyente y a las prácticas militantes. Se puede aprender muchísimo al respecto de Franz Fanon y en general de la primera generación de militantes e investigadores de lo “postcolonial”. Hoy, sin embargo, el problema es organizar la multitud, es decir, comprometer las redes biopolíticas de las singularidades –informáticas e inteligentes, cooperantes y productivas, democráticamente partícipes y expertas, críticas de la economía política y comuneras– en la institución de una “política del común”.

u ocho años antes de redactar el *Capítulo VI inédito*, Marx había propuesto las tesis que recién en la obra sucesiva, en la redacción del Libro primero de *El capital*, mostrarían su plena y material consistencia. Ya en los *Grundrisse*, para Marx, el problema era encontrar el punto de apoyo para revertir los efectos de "alienación" y "reificación", no para abandonarlos (como quería Althusser, que los definió como productos de una humanística marxiana adolescente), sino para darles justificación crítica y material. Son conceptos que ya antes del 58, en los escritos juveniles, representaban —de manera idealista— una realidad perversa, efecto de la explotación capitalista cuyo poder represivo se denunciaba y en la cual, por otra parte, se daba la ocasión del pasaje dialéctico, de la negación, hacia una superación ideal. Ahora, la crítica renovada de la economía política permite materializar dicho pasaje: pasaje histórico, no dialéctico; no necesario, pero efectivamente dado. Un pasaje a través del infierno de la acumulación primitiva, de la subsunción formal y real.

En la medida en que se desarrolla la gran industria, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y de la cantidad del trabajo empleado, que de la potencia de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, potencia que a su vez —su *powerful effectiveness*— no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción... En esta transformación, lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que este trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social.³⁰

¿Utopía? ¿Ilusión? Tal vez. En todo caso, un desplazamiento hacia adelante de la "crítica clarividente". ¿Saldremos transformados?

³⁰ K. Marx, *Grundrisse*, vol. II, op. cit., pp. 227-228.

¿Saldremos revolucionarios? En el 58 el *General Intellect* es un concepto-fuerza que permite captar, dentro de la intuición de la subsunción real y de la agregación/combinación social de las fuerzas productivas, las mayores determinaciones de las transformaciones objetivas impuestas por la revolución *capitalista*: el carácter intelectual del trabajo bajo la subsunción de la sociedad al capital. Pero aquí todavía no existe la subjetividad revolucionaria *comunista*. Para que ella surja se necesitan resistencias, recomposiciones sociales, deseos, luchas, dispositivos prácticos anticapitalistas. En todo caso, se trata de establecer una relación entre “composición técnica” y “composición política” del proletariado. Dicho esto, será recién el primer pasaje teórico maduro del materialismo (que se da precisamente en el decenio 1858-1867), el que produzca *virtualmente* una subjetividad revolucionaria y comunista. Mientras esto no se dé, el análisis se mantendrá hipotético y cerrado sobre la fragilidad de la argumentación, en la retórica de la declaración y en la impotencia de la acción. Es justamente en el *Capítulo VI inédito* que comienza a emerger no solo la transformación teórica sino la transformación revolucionaria. Ya no solo estamos dentro de la subsunción productiva de la sociedad al capital sino que comenzamos a estar *más allá*. La transformación puede ser –*virtualmente es*– revolucionaria. Luego de haberse construido *adentro*, el instrumento, el sujeto, la *ontología común* de la producción (una nueva realidad del “trabajo productivo”), emergen ahora *contra* el mando capitalista. El plusvalor no es solo una máquina que produce la acumulación del poder capitalista de explotación de la sociedad, sino que es también la ocasión a través de la cual el proletario alza su revuelta. Al poco tiempo, la Comuna de París mostrará a Marx una primera determinación histórica de este devenir, pero sobre todo una primera subjetivación.

Hoy, habiendo sufrido una horrible explotación secular (hecha de miserias y sacrificios y, como si no alcanzara, de mistificaciones ideológicas y barbarie religiosa), al fin sabemos dar nombre tanto al plusvalor social (= capital financiero) como al *General Intellect* (= proletariado cognitivo). Este último –en la clarividente imaginación marxiana– es una potencia que propone un nuevo protagonismo revolucionario, destruyendo la alienación y la reificación en nombre del “común”.

El actuar común y el límite del capital¹

I

Es en la segunda posguerra que se afirma la intuición que Pollock elaboró en la época weimariana de que el mercado capitalista no puede ser considerado de manera simplista y retórica como libertad —o incluso directamente anarquía— de circulación y realización del valor de las mercancías, sino más bien y fundamentalmente lo contrario, como unidad de mando a nivel social, como “planificación”. Este concepto socialista, despreciado por el pensamiento económico capitalista, reaparecía gloriosamente entre las categorías de la ciencia económica. El concepto de “capital social” —es decir de un capital unificado en su extensión social, adentro y por arriba del mercado y entendido como dispositivo de garantía del funcionamiento del mercado, en suma, como signo de una efectiva dirección capitalista de la sociedad— se desarrolla cada vez más ampliamente.

Desde este punto de vista, es particularmente importante el debate acerca de la naturaleza de la Unión Soviética que se desarrolló en la

¹ Traducción de “L'Agire comune e il limite del capitale”, publicado en el “Dossier Marx” de EuroNomade el 18 de noviembre de 2013: www.euronomade.info/?p=1075.

izquierda comunista occidental. La disidencia obrera trotskista elabora en los años cuarenta el concepto de “capitalismo de Estado” para definir el régimen soviético, asumiendo el Termidor de la Revolución rusa no como un pasaje contingente en la transición al comunismo sino como una función específica y progresiva de la reorganización misma del capitalismo maduro. En el debate italiano de los años cincuenta, como contrapartida a la modernización capitalista en el período de la reconstrucción, el concepto de “capital social” es reelaborado, en particular, por Raniero Panzieri, traductor italiano del Segundo volumen de *El capital* de Marx y fundador de *Quaderni Rossi*. Panzieri desarrolla el concepto de “capital social” sobre la base del análisis de los procesos de circulación del capital, desmitificando las concepciones del “libremercado” y recuperando incluso, más allá de la citada disidencia trotskista, elementos del pensamiento *liberal* europeo —que con Keynes había hecho del capital social y de la planificación monetaria el centro de la programación democrática en el desarrollo fordista—. Pero es sobre todo la Escuela de Frankfurt (tras los pasos de Pollock) la que asume el concepto del desarrollo capitalista como totalidad, y forma progresivamente la teoría de la “subsunción de la sociedad al capital”, tanto desde un punto de vista estructural (la entera sociedad incluida en el dominio capitalista), como desde el punto de vista espacial (del imperialismo al sistema-mundo), o bien, con intuiciones más elaboradas, como proceso continuo de traducción recíproca de las tecnologías y las transformaciones antropológicas. Sobre este complejo terreno, frente a esta ontología dinámica y social, se proponen la temática de la emancipación y sus prácticas consecuentes.

Por el contrario —y por fuera de aquella fuerte metodología materialista—, en el marxismo occidental entre las dos guerras y en la inmediata posguerra, y en los epígonos de Frankfurt (que olvidan aquella otra rica antropología que había sido anticipada), el espacio de la emancipación se construía más bien sobre (o mejor dicho, se reducía a) un horizonte moral —ético—, y el de la liberación aparecía definido sin más como utópico. Se imponía así una perspectiva idealista. Las consecuencias de la teoría del “capital social” eran incorporadas a una dialéctica que no revivía la experiencia de la explotación. Si el capital parecía constituir lo inhumano y la *Aufklärung* era traducida

en su opuesto, nacía pues al interior de esta empobrecida lectura una tradición que considera la emancipación o la liberación como un “afuera”. Estamos en el reino de la metafísica, donde el comunismo se presenta ahora como producto de un pensamiento que concibe el universal de manera absoluta o como reflejo ocioso de un ser sustraído de la historia. Badiou y Agamben han retomado hoy aquellas viejas frustraciones, sustrayendo de la vida el deseo, sin advertir que aquellas ilusiones entregan las luchas por la emancipación a la impotencia y a la derrota, a un destino de obediencia y de dolor.

Retomemos, en cambio, el pensamiento de los obreristas. En Marx, el concepto de capital se da siempre como “relación social”, en contra de cualquier posición idealista que consolide unitariamente su figura. El capital, el capitalismo, las dimensiones del mando social, etc., no pueden darse como totalidad realizada: la subsunción capitalista de lo social es la subsunción de una contradicción, de una relación antagonista que persiste. Pero hay más. Toda epistemología del desarrollo capitalista puede darse solo a partir de una posición antagonista en el *interior* del propio desarrollo. El análisis siempre está *dentro* y por estar adentro estará *contra*: esta relación es “intransitiva” —dado que el mando social implica siempre un *otro* sobre el cual se ejerce—, rechaza cualquier solución dialéctica, toda superación del movimiento antagonista, e impone un movimiento de resistencia no solo ético sino epistémico. De aquí se desprenden varias consecuencias que apuntamos y a las que volveremos luego. La primera, en un nivel “macro”, nos permite interpretar el desarrollo (y la crisis) del capitalismo como un proceso antagonista cuya dinámica está signada por continuas, aunque diferentes, *intensidades* conflictivas. Dentro de este proceso abierto e indefinido, existe siempre quien gana y quien pierde. La segunda consecuencia está dada, en el nivel “micro”, por la modificación continua de la composición social de los sujetos, tanto desde el punto de vista técnico como político —las diferentes *densidades* de la relación capitalista empujan las contradicciones hacia figuras cada vez más singulares e irreductibles—. La tercera consecuencia consiste en el hecho de que de la relación entre intensidad y densidad, propias del antagonismo, brotan nuevas *cualidades* de los sujetos que participan en el desarrollo. Cuando la relación social que constituye

el capital ocupa la entera sociedad, como sucede en las sociedades posfordistas, y determina su productividad, es decir cuando la productividad deviene cognitiva, inmaterial, afectiva, cooperativa, etc., en suma, “producción de subjetividad”, entonces el intercambio se hace ontológico y asistimos a una profundización del antagonismo que inviste a los sujetos –en particular las figuras del trabajo vivo que se reconocen cada vez más capaces de apropiarse de porciones de capital fijo y desarrollar autónomamente, sobre bases cooperativas, eficacia productiva–.

II

Antes de continuar con la discusión, quisiera insistir sobre la importancia que tuvo el pensamiento de Foucault para hacer avanzar la investigación en esta dirección. Él fue fundamental tanto para redefinir el desarrollo capitalista como desarrollo de una relación “intransitiva” entre biopoderes y resistencias subjetivas, tanto para introducir el análisis de las transformaciones antropológicas que se siguen de esta intransitividad de la relación. La resistencia –replegándose sobre sí misma, produciendo subjetividades autónomas– se configura cada vez más como producción de singularidades y las instancias ontológicas de singularización, que Deleuze había definido con tanta claridad, se materializan en la teoría foucaultiana del “dispositivo”. El dispositivo es la tensión productiva que está impresa en el sujeto, es la tendencia al desarrollo de la producción de subjetividad dentro de los procesos cooperativos y de su metamorfosis colectiva. El dispositivo foucaultiano es un *conatus* maquínico y un *cupiditas* productivo que empuja hacia adelante la autonomía de los sujetos en la resistencia al capital –por lo tanto, dentro de y contra la relación capitalista-. Cuando se habla del marxismo de Foucault se habla de esta máquina de inmanencia que recupera, no ya en las estructuras industriales de la lucha de clases sino en la consistencia social del dominio capitalista, la potencia de la resistencia, de la ruptura, de la alternativa. Contra el biopoder surge la creatividad de la biopolítica, es un nuevo mundo el que se vuelve real.

III

Tengamos presente ahora las conclusiones ofrecidas en el punto 1 e intentemos finalmente profundizar el tema de “los límites del capitalismo”.

En el Tercer volumen de *El capital*, Marx declara que el límite del capitalismo es el propio capital. Alcanza esta afirmación a través de la demostración de la baja tendencial de la tasa de ganancia en el desarrollo de la composición orgánica del capital. Si la valorización capitalista (por lo tanto la ganancia) está dada por el empleo del “trabajo vivo” (y por la explotación/extorsión de su creatividad), cuanto más se afirme la mecanización del trabajo (y la valorización se desplace y recueste sobre los elementos constantes del capital), tanto menos crecerá el valor del capital dado que el empleo (la explotación) de la fuerza-trabajo habrá disminuido.

En el siglo XIX e inicios del XX, esta ley fue interpretada a menudo como una catástrofe para el desarrollo capitalista. Sin embargo no funcionó en esos términos: el límite no se mostró en correlato y a medida de la ampliación de la acumulación tecnológica del sistema capitalista, y la transformación de las subjetividades puestas a trabajar ha ampliado más bien que reducido el campo de la acumulación, de la explotación y del mando. Esto no significa que el límite haya desaparecido, persiste y los capitalistas sienten siempre su dramática inminencia, pero frente a las nuevas subjetivaciones producidas, este límite se ha desplazado y recolocado. De ello se desprende que, como señalamos al volver sobre la contribución de la Escuela de Frankfurt, el carácter antagonista del desarrollo capitalista no puede ser identificado ni revelado sobre el terreno objetivo: solo puede ser interpretado cuando se consideran las nuevas subjetividades que el desarrollo ha producido —o, si se quiere, la materialidad de las nuevas figuras antropológicas, singulares y subjetivamente relevantes—, es decir las transformaciones antropológicas introducidas por el propio capitalismo, las mutaciones de la fuerza-trabajo y la nueva dialéctica entre fuerza-trabajo inmaterial y reappropriación del capital-fijo.

Quisiera decir con esto que si la catástrofe capitalista ligada a la caída de la tasa de ganancia no se ha dado, esto no se debe a la potencia capitalista para evitarla a través de sucesivas oleadas de innovación

tecnológica, de expansión territorial, adecuación y transformación de los instrumentos del mando (la relevancia del mando financiero sobre las políticas industriales es el último ejemplo). La catástrofe más bien fue reconfigurada y aplazada mediante la transferencia de las capacidades de producir y de acumular de los patrones a los obreros; de la potencia del capital-constante a la difusión de los procesos de reapropiación proletaria del capital-fijo. El límite del capitalismo está dado aquí por la extensión de su dominio, por el hecho de haber subsumido el planeta, y de ese modo y en el curso de dicho proceso, por haber sido obligado a ceder a los productores —cada vez más singularizados, cada vez más fuertes en su cooperación autónoma— la capacidad de existir y de producir fuera de la obsesión homologante del mando (capitalista) y de construir, caóticamente pero de manera alternativa, su ontológica independencia.

IV

¿Por qué renace hoy el problema del “límite del capitalismo”? A primera vista, parece que el problema se plantea simplemente sobre el terreno político, es decir que nace de la crisis de la relación entre desarrollo capitalista y democracia; o sea, la crisis del Estado democrático, del Estado de derecho, representativo y parlamentario. ¿Son en verdad incompatibles capitalismo y democracia, entendidos desde el punto de vista constitucional? Lo son y no lo son: lo cierto es que en las condiciones actuales el capital no es compatible con una democracia igualitaria y progresiva. La crisis de la socialdemocracia probablemente deba leerse sobre este terreno.

Sin embargo, estas consideraciones son insuficientes para definir las dificultades que hoy se presentan en la relación capitalismo-democracia. No hay dudas de que la democracia constitucional está en problemas cuando se enfrenta a las instancias de igualdad que nacen de un mundo productivo cada vez más cooperativo, y que el propio orden económico de la propiedad privada está en problemas cuando se enfrenta a las instancias del “común” que emergen cada vez más en la actual condición productiva. Se trata de fuerza-trabajo cognitiva que

no se consume en el uso y que se implementa en la cooperación, que no es utilizable más que en su composición cooperativa y dinámica, en su “excedencia” –por lo tanto contra toda medida y en autonomía respecto de cualquier mando extrínseco-. Este es el carácter “común” de la fuerza productiva actual –lingüística, afectiva, cognitiva, inmaterial y cooperativa-. El orden económico del individualismo posesivo y de la propiedad privada ya no tiene ninguna consistencia ontológica. Sobre este punto, constitucionalismo moderno y mundo de la vida se enfrentan de manera irreductible. Concluimos entonces que esta relación está en crisis al menos por dos razones que van mucho más allá de la crisis del Estado de derecho: la primera es que el dinero ha sobrepasado el trabajo; la segunda es que la técnica ha sobrepasado la vida.

V

Al término de nuestra intervención veremos que estas dos contradicciones encuentran su causa en la tendencial ruptura de la propia relación capitalista: lo uno del poder, de la moneda, del capital, se divide en dos y no puede ser rehecho. Pero antes de considerar este elemento de fondo, abramos la discusión sobre la superficie problemática entrevista hasta aquí.

Que el dinero haya sobrepasado el trabajo resulta claro cuando se analiza la estructura del capital financiero: este introdujo llaves de control de la fuerza-trabajo que, más allá de extenderse socialmente, plantean la relación capitalista fuera de toda medida material. La ganancia se separa de manera abismal del trabajo, la ley del valor-trabajo se disuelve completamente. La globalización interviene sobre esta tendencia distendiéndola sobre el espacio mundial y haciéndola todavía más incontrolable.

La posesión de moneda –la convención financiera– se plantea como norma reguladora de las actividades sociales y productivas y, por lo tanto, como acceso a una “realidad propietaria” cuya eficacia se funda actualmente en la más arbitraria función monetaria. La propiedad deviene documentaria, monetaria o accionaria, móvil y/o inmobiliaria, posee naturaleza convencional y jurídica. André Orléan y Christian Marazzi

—dos autores que considero fundamentales en la presente coyuntura— han insistido oportunamente sobre esta transformación. Se trata de considerar la convención financiera como un comando independiente de cualquier determinación ontológica: esta convención fija y consolida un “signo propietario” (en los términos de la “propiedad privada”) y rige también cuando se presenta como “excedencia”, no simplemente respecto a las viejas y estáticas determinaciones del valor-trabajo sino también en referencia a aquella “anticipación” y aquel “incremento” continuos que le son propios al ejercitar la captación financiera del valor socialmente producido y al operar en el nivel global. Pues bien, queda claro que, bajo esta nueva configuración de la regla propietaria, persiste la base material de la ley del valor. Y sin embargo, al leer la ley del valor, ya no se trata de trabajo individual que deviene abstracto, sino de trabajo inmediatamente social, común y, como tal, directamente explotado por el capital. La regla financiera puede plantearse de manera hegemónica porque, bajo el nuevo modo de producción, el *común* emerge como potencia eminente, como sustancia de las relaciones de producción, e invade progresivamente todo espacio social como norma de valorización. El capital financiero persigue este proliferar del común, quiere traducirlo directamente en ganancia, promueve la renta mobiliaria e inmobiliaria y las anticipa como renta financiera. De acuerdo —dice otro economista, Harribey, discutiendo con Orléan—, el valor ya no se presenta aquí en términos sustanciales, pero tampoco se muestra como una simple fantasmagoría contable, es más bien el signo de un común productivo —mistificado pero efectivo— que se desarrolla cada vez más intensivamente y extensamente. El dinero entonces ha sobrepasado el trabajo y ahora lo mira como una playa lejana donde ya no será necesario desembarcar —en la ilusión de que esta abstracción pueda durar y que la construcción de los valores y la especulación monetaria pueda seguir avanzando—.

En segundo lugar, la técnica ha sobrepasado la vida. Cuando se dice esto se insiste sobre dos elementos: el primero refiere a la disolución de la homogeneidad funcional que la actividad industrial determinaba entre desarrollo tecnológico y desarrollo de la fuerza-trabajo. Hoy, por el contrario, al interior de las estructuras productivas, ya no solamente industriales, la subjetivación de la fuerza-trabajo se resuelve cada vez menos en el comando productivo. En efecto, ya no se trata

simplemente del robo del plustrabajo por parte del capital constante, se trata paralelamente de la apropiación de capital-fijo por parte de la fuerza-trabajo. El comando tecnológico no logra estabilizar la relación con la autónoma socialización cooperativa del trabajo. Estamos aquí ante una primera paradoja: concierne a la *producción* y consiste en el hecho de que el capitalismo financiero representa la forma más abstracta y destacada de comando en el mismo momento en que inviste concretamente la vida entera. La “reificación” de la vida y la “alienación” de los sujetos son producidas por un mando productivo que en el nuevo modo de producción, organizado por el capital financiero se volvió completamente trascendente y se colocó por encima de la fuerza trabajo-cognitiva; y sin embargo esta, cuando es obligada a producir plusvalor –precisamente en cuanto cognitiva, inmaterial, creativa, no inmediatamente consumible– se revela autónomamente productiva.

La paradoja se presenta abiertamente cuando se considera que, al estar la producción fundada esencialmente en la “cooperación social” (sea en la informática, en las prácticas de cuidado, en los servicios, etc.), la valorización del capital ya no se enfrenta simplemente a la masificación del “capital variable” sino a la resistencia y la autonomía de una multitud que se ha reapropiado de una “parte” del capital fijo (presentándose, si se quiere, como “sujeto maquínico”), y de una “relativa” y continua capacidad de organizar las redes laborales sociales.

Esta paradoja y esta contradicción contraponen de manera violentísima el “capital constante” –en su forma financiera– y el “capital variable” –en la forma híbrida que asume al incorporar “capital fijo”–; y por consiguiente implementa tendencialmente la verticalización del mando y la ruptura de las estructuras representativas del Estado de derecho.

Verificamos una segunda contradicción cuando nos damos cuenta de que a causa de estos procesos de apropiación de fracciones de capital-fijo por parte de los trabajadores, el mando capitalista se distiende y explota por un lado la vida de los trabajadores, a la sociedad en toda su extensión –y por ello se define como *biocapital*–, pero encuentra dificultades cada vez más infranqueables, por otro lado, al confrontarse con los “cuerpos de los trabajadores”.

El enfrentamiento, la contradicción, el antagonismo, se determinan aquí cuando en la fase posindustrial, en la época en que el capital

cognitivo se hace hegemónico, el capital necesita poner a producir directamente los cuerpos humanos haciéndolos devenir máquinas singulares, y ya no simplemente subsumiéndolos como mercancía-trabajo. De este modo, en los nuevos procesos de producción, los cuerpos se especializan y conquistan autonomía, y en consecuencia, a través de la resistencia y de la lucha de la fuerza-trabajo maquínica, se desarrolla cada vez más expresamente la exigencia de una “producción del hombre para el hombre”, es decir para la máquina viviente “hombre”.

En efecto, desde el momento en que el trabajador se reapropia de una parte del capital fijo y se presenta de manera variable, a menudo caótica, como actor cooperante en los procesos de valorización, como “sujeto precario” pero “autónomo” de la valorización del capital, se da una completa inversión en la función del trabajo respecto al capital: el trabajador ya no es solamente un instrumento que el capital usa para conquistar la naturaleza —que quiere decir, banalmente, producir mercancías—. Al incorporar el instrumento, al metamorfosearse desde el punto de vista antropológico, el trabajador reconquista “valor de uso” y actúa maquínicamente en una alteridad y una autonomía respecto al capital que ansían volverse completas. Entre esta tendencia objetiva y los dispositivos prácticos de constitución de este trabajo maquínico se coloca aquella “lucha de clases” que hoy podemos llamar “biopolítica”.

VI

Estas paradojas permanecen irresueltas en la acción del capital, por consiguiente, cuanto más fuerte se hace la resistencia, más duro es el intento de restauración del poder por parte del Estado. Toda resistencia entonces resulta condenada como ejercicio ilegal de contrapoder, toda manifestación de revuelta es definida como devastación y saqueo. Una paradoja ulterior —pero esta vez pura mistificación— es que para ejercer el máximo de violencia, el capital y su Estado necesitan mostrarse como figura inevitable y neutra: el máximo de la violencia se ejerce a través de instrumentos y/o por órganos “técnicos”. “No hay alternativa”, proclamaba Thatcher. Así se entiende cómo, en nombre de este inevitable comando —racional en la lógica capitalista—, la tecnología avanza sobre

la vida de forma extrema, y no por ello menos típica y generalizable. Es característico el caso del “Estado nuclear”: en este modelo la tecnología se plantea como garantía forzosa de la soberanía (sobre todo en la política interna), como chantaje permanente del poder público contra cualquier fuerza o movimiento que quiera o pueda imponerse al “legítimo soberano”. Probablemente sean estos los fenómenos que extremen la relación capitalista y determinan la crisis de la democracia, incluso como simple forma de control social-democrático del desarrollo.

En efecto, el “Estado nuclear” es el que pretende imponer la “excepción” soberana en términos físicos y plasmar la autonomía “de lo político estatal” dentro de una figura tecnológica infranqueable, como garantía del predominio del capitalismo y de la imposibilidad de ir más allá. Aquí, la soberanía moderna se hace definitivamente *biopoder*. ¿No se renueva así, a través del “poder terrible” del Estado nuclear, a través de la función tecnológica, aquella tradición de poder del soberano que tanto ha caracterizado la tradición del absolutismo en la historia?

En este último ejemplo del Estado nuclear queda ya planteado el límite del capitalismo: es la catástrofe misma de la vida. Pero se trata de un caso extremo (no necesario ontológicamente, aunque lógicamente posible). Esta dimensión catastrófica atrae espíritus reaccionarios: sobre esta huella, Heidegger supo trasladar el peligro atómico a la vida entera y generalizar los efectos de la tecnología nuclear al concepto mismo de técnica. Nosotros consideramos que la potencia de la vida y la alegría de la libertad pueden evitarnos estas amenazas trascendentales. Frente a ellas oponemos resistencias ontológicas, arrancamos la tecnología de las manos del capital y la incorporamos ya no como vestimenta de esclavos sino como instrumento corpóreo de emancipación.

VII

¿Cuál es entonces el límite del capital? Es siempre el lugar subjetivo donde se rompe con la explotación del trabajo y donde la esclavitud de la propiedad privada y del señorío monetario son eliminadas (el lugar donde nos reapropiamos no solo de las tecnologías, sino del mando sobre ellas). Dado que las tecnologías son prótesis de lo humano, el

problema es hacer de las tecnologías prótesis de nuestra resistencia, de nuestra revuelta y humanidad. Es en la construcción del *común* que nos reapropiamos de las tecnologías y nos hacemos fuertes; el proceso histórico del desarrollo capitalista permitió una transformación antropológica que va hacia una singularización cooperativa (desde el mismo momento en que bajo la forma financiera el poder capitalista encumbró a una trascendencia exagerada y vacía). No se trata de un proceso de individualización de sujetos posesivos, sino de una proliferación de singularidades cooperativas. Intensidades tecnológicas, densidades cooperativas, cualidades singulares, son el producto de –y producen– nuevas figuras antropológicas. El *común* no es un organismo compacto sino una combinación cooperativa de singularidades. Aquí reconocemos el lugar subjetivo en el que se coloca el límite del capitalismo, pues aquí es donde se plantea la intransitividad de aquella relación que define al propio capital.

Sin embargo, al observar el proceso que hemos descripto desde el punto de vista de aquellos filósofos que estigmatizamos por haber expresado una crítica idealista y moral de la relación capitalista, se nos podría objetar: ¿Pero qué singularidad podrá darse alguna vez, qué límite se podrá plantear, si el común es producido de ese modo tan impuro, si él mismo está manchado por la reapropiación de capital-fijo? Para responder estas objeciones es preciso decir claramente: no hay liberación, no hay subjetividad que no esté completamente cargada de historicidad y que no emerja en la violencia de la relación capitalista. No hay lugar donde la humanidad pueda ingenuamente o desesperadamente recomponerse o redimirse. ¿Y el “hombre universal” que interpretaba la idea del común?, ¿dónde creen encontrarlo luego de la catástrofe del “socialismo real”? ¿Y el “hombre desnudo”? Este es solo un colmo de la abyección que el poder ha producido, al que le han quitado toda dignidad ontológica. El rebelde, el resistente, el hombre ético está siempre sucio, como lo estaba el filósofo cínico –recuerda Foucault–, y se hace cargo de la entera historicidad. ¿En qué consiste entonces aquel proceso de apropiación que equipa a la subjetividad? Consiste en hacer propias, en aferrar, en hacer prótesis corpóreas y mentales, lingüísticas y afectivas, es decir en devolver a la propia singularidad ciertas capacidades que antes eran reconocidas propias solo para las máquinas con

las cuales se trabajaba, y en *incorporar* estas características maquínicas, volverlas actitud y comportamientos primarios de la actividad de los sujetos laborales. En la separación que se establece entre los dos sujetos de la relación capitalista —el patrón y el trabajador— se da, por parte de las singularidades, una reapropiación de capital fijo, una adquisición irreversible de elementos maquínicos sustraídos a la capacidad valorizante del capital.

Por lo tanto, toda *reapropiación* es *destitución* del mando capitalista. Este proceso de apropiación, sobre todo el conducido por parte de los trabajadores inmateriales —hoy mayoritarios en los procesos de valorización— es muy fuerte, eficaz en su desarrollo, y eso determina crisis. Pero no habría crisis si considerásemos que ella nace espontáneamente de los procesos de reapropiación y de destitución. No es así. La crisis tiene necesidad de un enfrentamiento, de una realidad política que se movilice para la destrucción, no simplemente de la relación de explotación sino de la condición forzosa que la sostiene. En efecto, cuando se habla de reapropiación por parte del sujeto antagonista, no se habla simplemente de la modificación de la cualidad de la fuerza-trabajo (que deriva de la absorción de porciones de capital fijo), se habla esencialmente de *reapropiación de aquella cooperación* que en la reestructuración capitalista de la producción había sido incentivada y luego expropiada (y que representa el drama esencial de esta fase crítica). Cuando se dice *recuperación* de capital fijo, *reapropiación*, el análisis, lejos de expresarse en términos viciados de economicismo, entra más bien al terreno de la *cooperación* que hoy se encuentra regulado por el capital en *términos biopolíticos*: *destituir* al capital de esta función significa recuperar *capacidad autónoma de cooperación* para la fuerza-trabajo.

¿Es posible ser comunistas sin Marx?¹

¿Es posible esto? Es evidente que sí. Lo cual no quita que a menudo me encuentre discutiéndolo con compañeros y con intelectuales subversivos de diferentes extracciones, sobre todo en Francia (y las consideraciones que siguen conciernen esencialmente a Francia). Sin embargo, debo confesar que me aburro con frecuencia al razonar sobre estos argumentos: existen líneas muy diferentes y contradictorias que raramente son confrontadas con verificaciones o soluciones experimentales; generalmente, se trata de confrontaciones retóricas que enfrentan la práctica política de manera abstracta. A veces nos encontramos incluso con posiciones que directamente niegan que se pueda ser comunista si se es marxista. Como ejemplo, un importante estudioso que incluso había desarrollado las hipótesis del “maoísmo” más radical en el pasado, me decía que si nos atuviéramos al marxismo revolucionario que preveía la “desaparición del Estado” –su “extinción”– luego de la conquista proletaria del poder (y que por cierto no consiguió dicho objetivo), ya no

¹ Traducción de “È possibile essere comunista senza Marx?”, publicado en el “Dossier Marx” de EuroNomade el 18 de mayo de 2013: www.euronomade.info/?p=686.

podríamos llamarnos “comunistas”. Objeté que era como decir que el cristianismo es falso porque el Juicio Universal no llegó en los tiempos recientes, previstos por el *Apocalipsis* de Juan... ¡y que ni siquiera hemos visto la “resurrección de los muertos”! Y mencioné que, en la época del desencantamiento, el final del siglo mundano para los cristianos y la crisis de la escatología socialista parecen reposar equívocamente bajo el mismo manto, es decir parecen sufrir iguales requerimientos epistemológicos –aunque completamente falaces–. Sin duda, es cierto que el cristianismo es falso, pero lo es por razones completamente distintas. Y si el comunismo también es falso, no lo es porque la esperanza escatológica no se haya cumplido en este caso: no digo que ella no estuviese de hecho implícita en la promesa, sino solamente que muchas de las “profecías” (los dispositivos teóricos) del comunismo marxiano sí se han realizado, al punto que al día de hoy es imposible afrontar –sin Marx– el problema de la lucha contra la esclavitud del capital. Justamente por eso sería importante probablemente volver del cristianismo a Cristo y del comunismo a Marx...

¿Y entonces? La extinción del Estado no ocurrió; en Rusia y en China el Estado se volvió omnipotente y el *común* fue organizado –y falsificado– por las formas de lo *público*: se impuso el estalinismo y, bajo esta hegemonía, un capitalismo burocrático sumamente centralizado en lugar del común. Sin embargo, creo que a través de las grandes experiencias revolucionarias comunistas del siglo veinte, la idea de una “democracia absoluta” y de un “común de los hombres”, se demostró *posible*. Y entiendo “democracia absoluta” como un proyecto político que se construye más allá de la democracia “relativa” del Estado liberal, y por lo tanto como indicador de una revolución radical contra el Estado, de una práctica de resistencia y de construcción del “común” contra lo “público”, de rechazo de lo dado y de ejercicio de la potencia constituyente por parte de la clase trabajadora explotada.

Aquí interviene la diferencia. Cualquiera haya sido su desenlace, el comunismo (el que se movió bajo la hipótesis marxista) se probó, aunque sin realizarse, a través de un conjunto de prácticas que no fueron solo aleatorias, solamente transitorias: se trató de *prácticas ontológicas*. Entonces, la cuestión de si es posible ser comunistas sin ser marxistas debería confrontarse en primer lugar con la dimensión ontológica del

comunismo, con la determinación materialista de esta ontología, con sus restos efectivos, con la irreversibilidad de aquel episodio en la realidad y en el deseo colectivo de los hombres. El comunismo es una construcción –nos enseñó Marx– una ontología, es decir, la construcción de una nueva sociedad por parte del hombre productor, del trabajador colectivo, por medio de un obrar que se revela eficaz pues está dirigido al *incremento del ser*.

Ese proceso se dio aleatoriamente; esa experiencia se realizó parcialmente. El hecho de que haya sido derrotada no demuestra que sea imposible: al contrario, se demostró que de hecho es posible. Muchos millones de mujeres y de hombres han actuado y pensado, trabajado y vivido dentro de esta posibilidad. Ninguno niega que la época del “socialismo real” haya cedido a –y haya estado atravesada por– horribles derivas. ¿Pero son tales como para haber determinado la cancelación de aquella experiencia, para haber quebrado aquel incremento del ser que la realización de lo *posible* y la potencia del acontecimiento revolucionario habían construido? Si esto hubiese ocurrido, si lo negativo que erosionó los sucesos del “socialismo real” hubiese producido una destrucción prevaleciente del ser, la experiencia del comunismo se habría perdido, dispersado en la nada. Pero esto no sucedió. El proyecto de una “democracia absoluta” y la instancia de construir el “común de los hombres” siguen siendo atrayentes, persisten intactos en nuestro deseo y en nuestra voluntad. ¿Esta persistencia, este materialismo del deseo, no demuestran acaso la validez del pensamiento de Marx? ¿No será pues difícil, si no imposible, ser comunistas sin Marx?

A la objeción sobre el estalinismo que derivaría *necesariamente* de las prácticas marxistas, es preciso responder rearticulando nuestro análisis, es decir, asumiendo que la acumulación del ser, la progresión de la “democracia absoluta”, la afirmación de la libertad y de la igualdad, pasan a través de –y sufren incesantemente– detenciones, interrupciones, catástrofes; pero que esta acumulación es incluso mucho más fuerte que los momentos destructivos que conoció.

De hecho, no es un proceso finalista, teleológico, y ni siquiera es un movimiento de filosofía de la historia: no lo es porque esta acumulación de ser, que vive incluso a través de la vicisitud histórica, no es un destino y tampoco una providencia, es más bien la resultante, la

intersección de miles y miles de prácticas y voluntades, transformaciones y metamorfosis que han constituido a los sujetos. Aquella historia, esta acumulación, son productos de singularidades concretas (que la historia nos muestra en acción) y producciones de subjetividad. Nosotros las asumimos y las describimos *a posteriori*. No hay nada necesario en la historia que contamos, todo es contingente pero concluido, todo es aleatorio pero efectuado. *Nihil factum infectum fieri potest*. ¿Será tal vez que existe filosofía de la historia siempre que los vivientes deseen tan solo continuar viviendo, y expresen desde lo bajo una teleología intencional de la vida? La “voluntad de vivir” no resuelve los problemas ni las dificultades propias del vivir, pero se presenta en el deseo como urgencia y potencia de constitución de mundo. Si existen discontinuidades y rupturas, ellas se muestran en la continuidad histórica; una continuidad siempre problemática, nunca progresiva, pero tampoco globalmente, ontológicamente catastrófica. El ser jamás podrá ser destruido completamente.

Otro tema: aquella acumulación de ser construye *común*. El común no es una finalidad necesaria; es más bien un aumento del ser, pues el hombre —no pudiendo estar solo, sufriendo la soledad— desea ser multiplicidad, establecer relaciones, ser multitud. En segundo lugar, aquella acumulación de ser tampoco tendrá identidad ni origen: ella misma es producto de diversidades y de consensos/conflictos entre singularidad, articulación de construcciones lingüísticas y determinaciones históricas, fruto de encuentros y enfrentamientos. Debemos subrayar aquí que el *común* no se presenta como lo *universal*. Puede contenerlo y expresarlo, pero no se reduce a él, es más extenso y temporalmente dinámico. Lo universal se puede predicar de cada individuo y de todos los individuos, pero el concepto de individuo autosuficiente es contradictorio. No hay individualidad, sino tan solo relación de singularidades. El común recompone el conjunto de las singularidades. Esta diferencia entre el común y lo universal es absolutamente central: Spinoza la definió cuando, al vacío genérico del universal y a la inconsistencia del individuo, opuso la determinación concreta de las “naciones comunes”. Universal es lo que cualquier individuo puede pensar en aislamiento, en soledad; común, en cambio, es lo que cada singularidad puede construir, constituir *ontológicamente* a partir del hecho de que toda singularidad es

múltiple y sin embargo determinada concretamente en la multiplicidad, en la relación común. Lo universal se dice de lo múltiple, mientras que el común está determinado, está construido a través de lo múltiple y es especificado ahí. La universalidad considera el común como un abstracto y lo inmoviliza en el curso histórico: el común sustrae lo universal de la inmovilidad y la repetición, y en cambio lo construye concretamente.

Pero todo esto presupone la ontología. Es aquí entonces donde el comunismo tiene necesidad de Marx: para fundarse en el común, en la ontología, y viceversa. *Sin ontología histórica no hay comunismo.*

¿Se puede ser comunistas sin ser marxistas? A diferencia del “maoísmo” francés, que jamás ha frecuentado a Marx (pero sobre esto volveremos luego), Deleuze y Guattari, por ejemplo, fueron comunistas sin ser marxistas, pero lo fueron de manera extremadamente eficaz, hasta el punto que se fabuló un Deleuze autor, *in punctuo mortis*, de un libro titulado *La grandeza de Marx*. Deleuze y Guattari construyen el común a través de los *agenciamientos colectivos* y de un materialismo metodológico que lo acerca al marxismo pero lo mantiene distante del socialismo clásico y, por lo tanto, de cualquier ideal orgánico de socialismo y/o estatismo comunista. Y sin embargo Deleuze y Guattari seguramente se declararon comunistas. ¿Por qué? Porque sin ser marxistas estuvieron implicados en aquellos movimientos de pensamiento abiertos continuamente a la práctica, a la militancia comunistas. En particular, su materialismo fue ontológico, su comunismo se desarrolló sobre las *mil mesetas* de la práctica transformadora. Les faltaba la historia, aquella historia positiva que a menudo puede ayudar a producir y comprender la dinámica de la subjetividad (en Foucault, este dispositivo es finalmente reintegrado en la ontología crítica): en ocasiones la historiografía positivista, pero a veces la historia puede estar inscrita en el interior de la metodología materialista sin aquellos oropeles cronológicos y aquella excesiva insistencia sobre los sucesos típica de todo *Historismus*, y esto es justamente lo que ocurre con Deleuze-Guattari. Insisto sobre la complementariedad de materialismo e historia porque a veces la historia (que en la perspectiva del idealismo clásico así como del positivismo es calcada de la filosofía, pero para consagrarla en hipóstasis políticas o éticas y de ese modo negar la dimensión ontológica) puede ser tácitamente, pero eficazmente, subsumida (cuando la ontología constituye dispositivos

particularmente fuertes, como sucede en Deleuze-Guattari). Es preciso recordar que en efecto, el marxismo no vive solo en la ciencia sino que se desarrolla más bien dentro de experiencias “situadas”: a menudo el marxismo es revelado por los dispositivos militantes.

Las cosas cambian cuando se confronta nuestro problema (comunismo/marxismo, historia/ontología) a las numerosas variantes del socialismo utópico, sobre todo aquel de derivación “maoísta”. En la experiencia francesa del “maoísmo” se asiste a una especie de difusión de “odio por la historia” (en ello consiste su espantosa deficiencia), que evidenciaba una extrema dificultad cuando se trataba de producir objetivos políticos. De esta manera, evacuando la historia, se evacuaba no solo al marxismo sino también a la política. Paradójicamente, se repetía en la dirección opuesta lo que había ocurrido en Francia en el período de fundación de la Escuela de los Annales de Marc Bloch y de Lucien Febvre: en aquella ocasión, el marxismo era introducido en la discusión filosófica a través de la historiografía. ¡Y la historiografía devino política!

Otro tanto vale para el socialismo utópico. Debemos reconocer que en algunas de sus experiencias (fuera de las variantes maoístas), ofreció conexiones materialistas de ontología e historia (no siempre, pero sí en algunas ocasiones). En lo concerniente a la experiencia francesa, pensemos tan solo en las formidables contribuciones de Henri Lefebvre. Se trata de comprender, y hasta qué punto, si dentro de esta variación de posiciones diferentes, emergen a veces posiciones que en nombre de la universalidad del proyecto político propuesto se oponen a la *praxis* ontológica, negando por ejemplo la historicidad de categorías como “acumulación originaria” y proponiendo en consecuencia la hipótesis de un comunismo como pura restauración inmediata de los *commons*, o bien desvalorizando las metamorfosis productivas que configuran diversamente la “composición técnica” de la fuerza trabajo (que es verdadera producción materialista de subjetividades en el vínculo entre relaciones productivas y fuerzas productivas); reenviando radicalmente el origen de la protesta comunista hacia la naturaleza humana (siempre igual, *sub forma arithmeticae*). Se trata evidentemente de una reedición ambigua del idealismo en su figura trascendental.

Por ejemplo, hemos visto recientemente en Jacques Rancière cómo se acentúan los dispositivos que niegan toda conexión ontológica de

materialismo histórico y comunismo. La perspectiva de emancipación del trabajo se desarrolla en su investigación en términos de autenticidad de la conciencia, asumiendo en consecuencia la *subjetividad en términos individuales* y por lo tanto quitando del medio –justo antes de comenzar– cualquier posibilidad de llamar *común* a la producción de subjetividad. Aquí, además, la acción emancipadora se separa de toda determinación histórica y proclama su independencia de la temporalidad concreta. La política, para Rancière, es una acción paradójica que desconecta el sujeto de la historia, de la sociedad, de las instituciones; aunque sin aquella participación (inherencia que puede ser radicalmente contradictoria) el sujeto político ya no sería siquiera predicable. El movimiento de emancipación, la “política”, pierden así toda cualidad antagonista, no en abstracto sino sobre el terreno concreto de las luchas; las determinaciones de la explotación ya no se ven y, paralelamente, la acumulación del poder enemigo, de la “policía” –presentada siempre en una figura indeterminada, no *quantitate signate*–, ya no constituye un problema. Cuando el discurso de la emancipación no se apoya sobre una ontología, deviene utopía, sueño individual y abandona el tiempo en el que se encuentra.

Hemos llegado así *in medias res*² al momento de preguntarnos si luego del 68 ha existido en Francia un comunismo asociado al marxismo. Existió por cierto (y perdura) en dos variantes, estalinismo y trotskismo, uno y otro participantes de una historia lejana y esotérica. Cuando se piensa, en cambio, en la filosofía del 68, el rechazo al marxismo es radical. Quisiéramos referirnos a las posiciones de Badiou, que gozan de cierta popularidad.

Una breve precisión. Cuando Rancière, en las cercanías del 68, luego de haber participado en la lectura común de *El capital*, desplegaba una fuerte crítica a las posiciones de Althusser, y denunciaba que en la crítica del humanismo marxista (que recién luego del 68 –¡y con qué retraso!– se abría en Althusser a la crítica del estalinismo) persistían en realidad los mismos presupuestos intelectuales del “hombre de partido” y de la abstracción estructuralista del “proceso sin sujeto”, estaba en lo correcto. ¿Pero no debería formularse hoy, por parte de Rancière,

² En el medio, o en el meollo del asunto. [N. del T.]

la misma crítica en relación a Badiou? En efecto para Badiou también se trata de la independencia de la razón, de su garantía de verdad, la sistematicidad de una autonomía ideológica, y solo estas condiciones determinan la definición del comunismo. “¿No nos encontramos, bajo la apariencia de lo múltiple, ante el retorno a una vieja concepción de la filosofía superior?”³, se preguntan Deleuze-Guattari. Es difícil entonces entender dónde están para Badiou las condiciones ontológicas del sujeto y de la ruptura revolucionaria. Todo movimiento de masa constituye para él, de hecho, una *performance* pequeño burguesa; toda lucha inmediata del trabajo material o cognitivo, de clase o del “trabajo social”, es algo que jamás tocará la sustancia del poder; cualquier ampliación de la capacidad productiva de los sujetos proletarios no será más que una ampliación de su sometimiento a la lógica del sistema; por lo tanto, el objeto es inalcanzable y el sujeto indefinible, a menos que la teoría lo produzca para disciplinarlo, adecuarlo a la verdad y elevarlo al acontecimiento, más allá de la práctica política, más allá de la historia. Pero todo esto todavía es poco respecto a lo que nos espera si seguimos el pensamiento de Badiou: todo cuadro de lucha específicamente determinado le parece solo una alucinación onírica (mientras que la teoría y la experiencia militante le atribuyen en cambio una potencia subversiva). Insistir por ejemplo en el “poder constituyente” sería para él soñar la transformación de un imaginario “derecho natural” en una potencia política revolucionaria. Solo un “acontecimiento” puede salvarnos: un acontecimiento por fuera de toda existencia subjetiva que pueda determinarlo y de toda pragmática estratégica que represente su dispositivo. Para Badiou, el *acontecimiento* —la crucifixión de Cristo y su resurrección, la Revolución francesa, la Revolución cultural china, etc.— es siempre definido *a posteriori*, por lo tanto es un presupuesto y no un producto de la historia. En consecuencia, paradójicamente, el acontecimiento existe *sin* Jesús, *sin* Robespierre, *sin* Mao. Pero entonces, sin una lógica interna de producción del acontecimiento, ¿cómo distinguir el acontecimiento de un objeto de fe? Badiou, en realidad, se limita con esto a repetir la afirmación mística que se le atribuye normalmente a Tertuliano: “Creo, porque es absurdo” (*credo qui absurdum*). Aquí

³ G. Deleuze - F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 153.

la ontología resulta arrasada, y el razonamiento comunista reducido a un exabrupto o a un *business* del espíritu. Para ser justos, repitiendo a Deleuze-Guattari: el propio acontecimiento aparece, según Badiou,

menos como una singularidad que como un punto aleatorio separado que se suma o se resta al emplazamiento, en la trascendencia del vacío o en *la* verdad como vacío, sin que quepa decidir respecto de la pertenencia del acontecimiento a la situación en la que se halla su emplazamiento (lo indecible). Tal vez, por el contrario, haya una intervención como una tirada de dados sobre el emplazamiento que califica el acontecimiento y que hace que entre en la situación, una potencia de *hacer* el acontecimiento.⁴

Pues bien, se comprenden fácilmente algunos de los presupuestos de estas posiciones teóricas, que desde ya parten de una sufrida y compartida autocrítica de prácticas revolucionarias pasadas. Se trataba, en primer lugar, de destruir toda referencia a la historia de un “socialismo real”, derrotado, es verdad, pero todavía plagado de premisas dogmáticas y de una orgánica disposición a la traición. En segundo lugar, se quería evitar establecer cualquier relación entre las dinámicas de los movimientos subversivos y los contenidos y las instituciones del desarrollo capitalista. Jugar con estos, *dentro/contra*, como proponía la tradición sindical, había provocado en efecto la corrupción del deseo revolucionario y la ilusión de las voluntades en lucha. Pero extraer de estos justos objetivos críticos la consecuencia de que todo intento político, táctico y estratégico de reconstrucción de una práctica comunista y el esfuerzo de este ejercicio deban excluirse de la perspectiva liberadora; y que no pueda darse un proyecto constituyente, ni ninguna transformación dentro de la dimensión material, inmediatamente antagonista de las luchas; y que todo intento por dar cuenta de las formas actuales del dominio, cualquiera sea el modo en que se desarrolle, será de todos modos absorbido y subordinado por el mando capitalista; en suma, que toda referencia a las luchas en el interior de un tejido biopolítico, por

⁴ *Idem.*

lo tanto a luchas que consideren en una perspectiva materialista las articulaciones del *Welfare*, no representa más que un regurgitar vitalista; pues bien, todo esto tiene un solo significado: *la negación de la lucha de clases*. Todavía más: según el extremismo badiouiano, el proyecto del comunismo no puede darse sino de manera privativa y dentro de formas de sustracción del poder, y la nueva comunidad, como el producto de los sin comunidad (como también sostiene Rancière). Lo que ofende en este proyecto es la pureza jansenista que exhibe: cuando las formas de la inteligencia colectiva son a tal punto despreciadas, ya no hay más nada que hacer (pues toda forma de inteligencia producida en la historia concreta de los hombres es devuelta a la lógica del sistema de producción capitalista). O mejor, queda por reafirmar una observación anterior, es decir, que la *pragmática materialista* (aquella que conocimos entre Maquiavelo y Nietzsche, entre Spinoza y Deleuze), aquel movimiento que se vale exclusivamente de sí mismo, el trabajo que remite solo a su propia potencia, aquella inmanencia que se concentra en la acción y en el acto de producción de ser, es en todo caso más comunista que cualquier utopía que mantenga un vínculo aprensivo con la historia e incertidumbres formales con la ontología.

Por lo tanto, no creemos posible hablar de comunismo sin Marx. Desde ya, el marxismo debe ser profundamente, radicalmente releído y renovado. Pero incluso esta transformación creativa del materialismo histórico puede ocurrir siguiendo las indicaciones de Marx y enriqueciéndolo con aquellas que derivan de las corrientes “alternativas” vividas en la modernidad, de Maquiavelo a Nietzsche, de Nietzsche a Deleuze-Foucault. Si Marx estudió las leyes del movimiento de la sociedad capitalista, ahora se trata de estudiar *las leyes* del trabajo obrero, mejor dicho de la entera *actividad social*, y de la producción de subjetividad dentro de la subsunción de la sociedad al capital y la inmanencia de la resistencia a la explotación en el horizonte global. Hoy ya no alcanza con estudiar las leyes del capital, es preciso trabajar sobre la expresión de la potencia de la rebelión de los trabajadores, donde sea. Siguiendo a Marx: lo que nos interesa

es el trabajo no como objeto, sino como actividad; no como valor en sí mismo, sino como la fuente viva del valor. La riqueza

universal, respecto al capital, en el cual existe objetivamente, como realidad, como posibilidad universal del mismo, posibilidad que se preserva en la actividad como tal. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo es por un lado la miseria absoluta como objeto, y por otro, la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad.⁵

¿Pero cómo tomar el trabajo de este modo, es decir, no como objeto sociológico sino como sujeto político? Este es el problema, este es el objeto de la investigación. Solo resolviendo *este* problema podemos hablar de comunismo, y si es necesario —y casi siempre lo es— ensuciándonos las manos. Todo el resto es cháchara intelectualista.

⁵ K. Marx, *Grundrisse*, vol. I, op. cit., p. 236.

PARTE II



Una ruptura italiana: producción versus desarrollo¹

En primer lugar, ¿cómo comenzó a definirse la *diferencia* italiana en el cuadro filosófico europeo de posguerra? A finales de los años cincuenta, cuando el fascismo había finalizado trágicamente una década antes, la guerra fría enloquecía, la nueva democracia empezaba a lidiar con el desarrollo económico capitalista, las masas socialistas y comunistas presionaban sobre el poder pero no lograban hacerse espacio, un grupo de intelectuales politizados comenzó a preguntarse cuál era el grado de inmanencia del trabajo en el desarrollo de las tecnologías capitalistas. ¿Cuáles eran las transformaciones que la fuerza-trabajo imponía a las máquinas desde el interior de la fábrica? El cuestionamiento siguió desplegándose luego frente al desarrollo social impetuoso de los “treinta gloriosos” y se interrogaba, pasando de la fábrica a la sociedad, sobre cuál era la eficacia de la actividad humana en la estructuración social. Por un lado, ¿cuál era la incidencia del mando capitalista, y de sus instrumentaciones tecnológicas, en la vida social? Y viceversa, ¿qué

¹ Traducción de “Una rottura italiana: produzione vs. sviluppo”, publicado en UniNomade el 13 de octubre de 2010: <http://www.uninomade.org/negri-una-rottura-italiana/>

transformaciones imponían los movimientos sociales a las estructuras y a las instituciones del mando capitalista? Ante un poder capitalista que se extendía rápidamente en el control de la vida social hasta configurarse como biopoder, ¿qué tan amplia y eficaz podría ser la resistencia? ¿Cómo se podrían vivir y organizar las relaciones biopolíticas para crear fuerzas alternativas a aquel biopoder? Estoy convencido de que estos fueron los puntos centrales en torno a los cuales se fue formando en Italia, en el cuadro atormentado del debate marxista heterodoxo, una filosofía política original de profundas conexiones con los desarrollos de la fenomenología italiana de los años sesenta. Estas últimas se centraban en el vínculo antropológico entre hombre y máquina, entre actividad productiva y lenguaje, entre percepción y acción, renovando el humanismo de Merleau-Ponty y desarrollando intuiciones y perspectivas ya elaboradas por el “marxismo occidental” (de Lukács a Kosík); la fenomenología de Paci, de Semerari, de Melandri, y también el nuevo positivismo crítico de Preti y Rossi-Landi —que venían oponiendo el análisis de la subjetividad agonista a la lastimosa pero extremadamente difundida filosofía heideggeriana que hegemonizaba por derecha, con la neoescolástica, y por izquierda, con las últimas sirenas de la escuela de Frankfurt—.

Considero que en el libro *Radical Thought in Italy. A potencial Politics*, publicado por Michael Hardt y Paolo Virno en 1996 (que incluye ensayos de los años ochenta y noventa), ya fueron señaladas algunas pistas de investigación. En aquel período y en lo sucesivo, los temas definidos líneas arriba, originalmente concebidos en la relación entre movimientos de clase y transformaciones tecnológicas, fueron entrelazándose y nutriéndose de la literatura postestructuralista; sobre todo francesa, pero no solamente. A través de esta hibridación temática, los problemas extraídos se volvieron centrales en el debate postindustrial, postmoderno y globalista.

Si bien este es el cuadro general sobre el cual viene configurándose la original aventura de los autores de la “diferencia italiana” (sería importante que los estudiosos dirigieran sus análisis hacia estos autores, así como hacia las “revisiones del deshielo” que nutrirán el discurso desde 1956 hasta finales de los años sesenta), quisiera ahora concentrar mi atención sobre un concepto, mejor dicho, sobre una “consigna” que

está en el corazón de aquel período de investigación y de actividad política, y que condensa singularmente tanto el núcleo racional como el *esprit de finesse*. Quisiera preguntarme, ¿qué significó realmente el “rechazo al trabajo”?

A tal efecto, reflexionaré sobre algunos conceptos que, aun sin referirse inmediatamente a aquella cuestión (el significado y el sentido del “rechazo al trabajo”), serán de utilidad para lograr alguna elucidación. Quisiera argumentar sobre algunas adquisiciones teóricas, relevantes para nuestro problema, expresadas definitivamente en *Imperio* y desarrolladas sobre todo en *Commonwealth* (me disculpo, evidentemente, por asumir conceptos *a posteriori*, pero si debiera recorrer el entero desarrollo de estos conceptos, el razonamiento se extendería demasiado). Es decir, argumentar sobre las formas en las cuales *la ontología del obrar humano*, esto es, la potencia productiva tal y como ella fue asumida por las ciencias sociales y políticas, tomó forma históricamente y, en consecuencia, bajo esta determinación, las formas en las que fue dominada, sujeta y explotada, disciplinada y controlada; o bien, de qué modo se fue poniendo en condiciones de rebelarse, de liberarse y perseguir la felicidad —como decían los Padres fundadores—.

Trabajo y actividad son los términos con los cuales se define en general el despliegue de esta potencia ontológica. Se entienden aquí estos términos como “trabajo” (manual, industrial, valorizante) y como “actividad” (genérica). La filosofía, la ética y el derecho moderno asumieron dichos términos como base de la economía política y de cualquier proyecto de gestión de la producción social, en el origen del capitalismo y para el *por-venir*. Luego, en la posmodernidad, según argumentamos en *Imperio*, el trabajo —valorizante, es decir el trabajo material industrial— y la actividad —genérica, es decir la actividad productiva intelectual y/o cognitiva, inmaterial, científica, lingüística, afectiva, etc.— tenderán a identificarse bajo la hegemonía del principio de actividad. En el período posindustrial y en la posmodernidad, en efecto, cuando se cumple la subsunción real de la sociedad al capital, o bien, el pleno sometimiento del *bios* al poder, las divisiones canónicas del pensamiento —y del obrar— moderno (naturaleza y cultura, trabajo y técnica, fábrica y sociedad, etc.), ya no tendrán lugar. Al contrario de lo que sucede en la época industrial, ahora se considera que la fuerza

invierte de modo homogéneo el contexto natural y social. De aquí la hegemonía del “trabajo inmaterial”, o de la actividad —genérica—, en cuanto direccionada no a producciones individuales sino a la cooperación social para la producción común². Por lo tanto, desde el momento en que invertía la totalidad de la existencia natural y social, la figura del trabajo se veía reducida: se entiende entonces que como consecuencia de esta genericidad la producción resultase carente de toda normativa preestablecida y/o de toda medida objetiva y/o de cualquier *telos* que no fuera convencionalmente construido.

¿Por qué? Porque la ley económica, la regla organizativa, la norma ético-política tal como Ricardo y Marx la habían definido en su crítica de la economía política había desaparecido. En efecto, cuando la relación temporal entre trabajo necesario, plustrabajo y plusvalor se vuelve ya irreductible a una medida (cuando el trabajo intelectual, el saber y la comunicación, en fin, los elementos inmateriales se vuelven, respecto de los materiales, cada vez más centrales e indispensables en la valorización de la mercancía y por lo tanto escurridizos a la disciplina de la organización del trabajo; cuando la circulación de los factores productivos deviene parte integrante del ciclo de producción y reproducción de las mercancías y destruye la unidad espacial de la producción) la realización de la “ley del valor” deviene imposible; la relación entre tiempo-trabajo y valor de la mercancía, deviene inactual. Esto, *en primera instancia*³.

Antes de razonar en torno a una *segunda instancia* en esta investigación, notemos que, desde el punto de vista capitalista, respecto a la percepción de esta crisis, ya se había desplegado el discurso sobre una nueva “forma” del desarrollo: en efecto, ya no era aceptable que la conversión de la producción del trabajo industrial a la hegemonía de la actividad social excluyera toda medida de la producción. Quiero decir que el capitalismo supo adaptarse a esta nueva situación con gran rapidez: construyó nuevas formas de acumulación simétrica a los

² Expliquémonos mejor: “trabajo inmaterial” era un concepto útil pero era correcto solo a modo indicativo. Interpretaba la urgencia por desembarazarse del esencialismo propio de los antiguos discursos sobre la naturaleza y sobre el trabajo, del naturalismo y del laborismo.

³ Me disculpo por esta ligera referencia a las categorías teóricas de la economía política clásica y de la crítica marxiana, aun así ella reproduce el tiempo histórico y el clima teórico en el cual emerge la “diferencia italiana”.

nuevos procesos de producción social y cognitiva del valor; introdujo nuevas escalas de valorización y de medida, completamente abstractas, monetarias y financieras. Por ejemplo, el valor industrial (ganancia) fue sustituido por las reglas y las medidas de la renta: de la renta “energética” a la “inmobiliaria” y, en suma, de la renta “financiera”. De ese modo se configura una nueva medida económica de la actividad productiva humana genérica. El orden es restablecido. En la sujeción total a valores abstractamente preconstituidos, a referencias normativas inmovilizadas, a privilegios —que algunos identifican como “neofeudales”— y a desigualdades sociales abismales y a su vez absurdas, se pone en forma —por así decirlo— nuevamente el desarrollo. Naturalmente, esto ocurre entre crisis y crisis, porque, como hemos subrayado antes, desde ahora cualquier valor real es inaccesible, y las temporalidades del trabajo productivo son interrumpidas incesantemente. ¿Será acaso solo la violencia aquello que encarna el poder y que organiza su permanencia y su continua recomposición? ¿Será el biopoder el que establece la *governance* de los dispositivos globales?

En este punto quisiera estigmatizar —de pasada pero no incidentalmente— las modas que se presentan sobre la escena de la cultura política pretendiéndose alternativas a la crisis de la medida del desarrollo; aquellas hipótesis culturales y políticas que, incapaces de razonar en términos de energía, de potencia o de forma, asumen, como modelo de razonamiento e ilusión de superación, el calco de la crisis y su llana inversión. Al desarrollo capitalista oponen pues el decrecimiento, es decir el debilitamiento de la relación cultura-naturaleza, o incluso, dicho de otro modo, a la historicidad de la relación productiva y política oponen la “naturaleza” —como si fuese posible desinvertirla, o sea liberar a la naturaleza de aquel investimento macizo que ha sufrido y que a menudo reproduce autónomamente—; como si fuese posible desarticular el mundo vivido de las prácticas sociales que han transformado la propia naturaleza y que la han visto responder positivamente —entre las cuales tenemos, no las últimas, pero sí las nuevas figuras de la sexualidad, los efectos del feminismo, el disfrute de un correcto aparato de *Welfare*, los nuevos usos ligados a los progresos de la medicina y de las biotecnologías, etc.—... En todo caso allí, justamente, en las zonas fronterizas entre lo social y lo natural es donde deberemos actuar

frente a la crisis producida por la imposición del biopoder, a través de la subsunción de la sociedad al capital. Allí, en las regiones en las que más evidentemente el mundo vivido se articula con el mundo natural, bien lejos de las insulsas políticas del decrecimiento y de los dispositivos del extremismo ecológico. De hecho, la hipótesis de un “retorno a la naturaleza” no es alternativa, sino más bien consecuente, simétrica a la capitalista de su “domesticación” integral. Tanto aquí como en otras partes, el discurso vuelve sobre la producción, es decir sobre cómo lograremos inventar valores y organizar fuerzas que permitan separar y erradicar no la naturaleza de la producción sino la producción “del hombre para el hombre”, del desarrollo capitalista, liberándonos a su vez de toda utopía parasitaria del decrecimiento. La hipótesis que debemos intentar demostrar es aquella por la cual el trabajo ya no valoriza más el capital industrial y la actividad social ya no genera explotación a través de la renta. Tendremos que preguntarnos si será posible construir una sociedad donde la producción por parte de los trabajadores no concluya en la valorización del capital, es decir en el desarrollo del biopoder. Producción contra desarrollo: ¿se puede justificar este eslogan sobre el plano teórico? Cuando decimos producción *contra desarrollo*, este “contra el desarrollo” no quiere decir “decrecimiento”, o estar contra el incremento de la producción de bienes. Quiere decir estar en contra de la asunción del mercado como juez de la producción y como agente de la dirección de la competencia y, por lo tanto, contra la lógica cualitativa y la cuantificación capitalista del desarrollo. ¿Es posible una lógica no-capitalista del mercado? ¿Es posible una planificación “del hombre para el hombre”, asumiendo por ejemplo la trama de los bienes señalados por el *Welfare* como dirección cualitativa y multiplicador cuantitativo de la producción? En este sentido la *producción* no está contra el desarrollo sino *para el común*.

Cuando era joven, intentamos comprender qué significaba “luchar contra el trabajo”. No era una invitación a la pereza, al ocio, a la inopia. Significaba rechazar y tratar de romper aquella unidad orgánica, aquel *sunolon* que en la explotación, en el desarrollo capitalista, unía contradictoriamente pero de modo eficaz el trabajo vivo y el trabajo muerto, el esfuerzo de ser explotados y el capital. El trabajador también se hallaba prisionero de esta dualidad, introducida en su conciencia por

la relación salarial. No por casualidad Marx había señalado el final del capitalismo como el momento en el que la propia clase obrera sería destruida. Cuando la explotación hubiese logrado ejercitarse incluso a nivel social y la alienación difundida por todas partes, para luchar contra la explotación y la alienación sería preciso luchar también contra el trabajo, contra la industria y contra la sociedad; contra aquellas corporaciones que se nutrían y enorgullecían negociando la medida de la explotación; contra aquellos socialistas que, queriendo sustituir a los capitalistas, eludían a los trabajadores llamando “públicos” los mismos bienes que los patrones poseían privadamente y que el capital explotaba de cualquier manera, aun cuando los patrones se autodenominaran “socialistas”; contra el Estado que garantizaba y glorificaba la sujeción de las masas —que a veces ejemplificaba dicha sujeción de manera extrema y purificante, masacrando las propias masas en guerras monstruosas y crueles llamadas *patrióticas*—. Mi generación vivió aquella contienda. Si la clase obrera venció o fue derrotada en aquella batalla que libró contra el trabajo, en verdad no lo sé. Puedo afirmar sin embargo que al término del “siglo breve” (se lo ubique en el 68 o en el 89), el capital fue obligado a sustituir, como sujeto de valorización, el trabajo industrial por la actividad social genérica; la industria por el mercado, la clase por el pueblo, la corporación por el individuo, el Estado por la sociedad global. Dadas las relaciones de fuerza que la lucha obrera había determinado, moviéndose contra el industrialismo, el capital no podía hacer otra cosa.

Mucho había cambiado, y casi nada. Casi nada, por ejemplo, cuando las cosas eran vistas desde el punto de vista de la explotación. Por supuesto, a los obreros “de las manos callosas” le sucedieron los informáticos, a Detroit le siguió IBM y Apple, a los trabajadores “de por vida” los trabajadores “precarios”, y otros miles de tipos de gente que se esforzaba y migraba por los continentes (para seguir esforzándose todavía más), y a los socialistas los sucedieron los ecologistas. Pero se estaba siempre dentro del biopoder, aunque el sueldo fuera reemplazado por la tarjeta bancaria y el salario por la deuda. Por supuesto, la movilidad y la flexibilidad de la actividad laboral genérica mostraban alguna ventaja respecto a la monstruosa monotonía y repetición en las cárceles del fordismo, etc. Se advertía que ahora la esclavitud de la

explotación no golpeaba tanto las individualidades como a la cooperación, no se abatía solo sobre los individuos sino sobre la multitud de las singularidades, no se volcaba sobre la jornada de trabajo de la fábrica sino sobre la duración y la extensión de la vida, no sobre la privacidad sino sobre el común. Ahora era la vida, la vida común, la que estaba subordinada a la moneda de los banqueros y a la finanza de los Estados. Ahora, la teórica “subsunción real” de la sociedad adentro del capital se había vuelto prácticamente e históricamente, *biopoder*. ¡Qué terrible miseria para la vieja clase obrera, ahora sometida a las nuevas figuras del mando, para aquella vieja clase obrera que actualmente se llama pobreza! ¡Y, sin embargo, qué tremenda fuerza emerge ahora aquí! Las nuevas generaciones del trabajo cognitivo han conquistado una autonomía tal en el trabajo que solo mediante una extrema firmeza resultan ser sometidas al mando capitalista; incluso las viejas clases –su pobreza–, puestas en estas condiciones, no tienen otra salida que destruir su propia miseria, irse del capital, hacer éxodo de aquella máquina común de opresión.

Pero, ¿qué es este “común”? He aquí la segunda instancia de nuestro razonamiento. Sabemos que comunes son el agua, el aire, el mar y, según La Biblia, también la tierra. Pero ya nada de eso nos pertenece. El proceso de acumulación del capital se ha apropiado desde su inicio de las riquezas naturales. Nosotros estamos interesados más bien en el producto común del hombre, puesto que este, así como el común natural, ha sido reabsorbido en/por las estructuras organizativas del capitalismo, pero se presenta como un viviente común humano en cierta forma inexpropiable. Por supuesto, el propio *medio*⁴ en el que vivimos y nos reproducimos, fue expropiado por el capital. El capitalismo es hoy, ciertamente, *capitalismo del común*. Ya lo hemos dicho: capitalismo cognitivo, finanza global, la vida misma organizada y explotada como tal; esta es la nueva figura del común. La totalidad enmascarada por arcaicos títulos de propiedad privada o pública, en cada caso la totalidad subsumida al capital. Pero lo que el capital no ha logrado y jamás logrará apropiarse es la energía de la fuerza-trabajo, aquella fuerza productiva que hoy se llama actividad cognitiva, saber, invención, aquella multitud de

⁴ En francés en el original [*milieu*]. [N. del T.]

singularidades que produce el común. En efecto, el común no es solo el conjunto de la riqueza producida sino también la fuerza productiva por excelencia. Se puede afirmar sin más que hoy no hay producción sino del común, sin que el común la construya.

Volvamos entonces a nosotros. Si bien la forma en que se modula la potencia de la producción común, o en la que aparece la energía común que hoy constituye la historicidad concreta nos exime de comenzar con una distinción a priori entre el orden humano –*bios*– y un eventual orden natural –*zoe*–, no nos libra de la necesidad de volver a formular, para este común, la misma separación que el trabajo vivo reclama respecto del trabajo muerto y que la producción del hombre para el hombre impone contra la valorización capitalista. Solo así será posible reconocer en nuestra existencia singular la forma del común y, por lo tanto, construir la experiencia –que puede incluso ser la urgencia– de dar cuerpo y fuerza política a este común. ¿Será esta relación constitutiva, que se propone con el nombre de multitud, el nuevo nombre de la democracia? En nosotros está verificarlo. Pero solo se podrá verificar a través de una revolución social. Y democrática: siempre que los nombres de revolución y de democracia sean compatibles. Cualquier proyecto de democracia hoy solo puede fundarse sobre la construcción de nuevos derechos de reapropiación y/o de propiedad social de los bienes comunes. Y agreguemos que la forma de esta reapropiación no podrá más que rechazar la concentración de poder en favor de su difusión; no podrá más que rebatir toda forma jerárquica –y/o competitiva–, institucionalizando el común como contenido de un gobierno participativo con espíritu cooperativo capaz de promover y absorber siempre nuevas comunidades de productores. Por lo tanto, democracia de los productores contra el trabajo y la actividad, igualmente explotadas, contra el desarrollo y el decrecimiento.

Volvamos a nosotros, es decir al “rechazo al trabajo”, entendiéndolo ahora como matriz teórica de la “diferencia” italiana. En el decenio que va de 1956 a 1966 se realiza en el ámbito del marxismo italiano –pero no solamente– una verdadera revolución copernicana contra la tradición soviética del *Diamat*, acelerando su disolución luego del vigésimo congreso del PCUS. Se da un verdadero cambio de paradigma del pensamiento revolucionario. La hegemonía es conquistada por

una nueva antropología y una nueva sociología —expresiones de una experiencia militante que se ejercita directamente en las fábricas—, que ya no son simplemente las del hombre *faber*, del hombre productivo en la industria y en general en su relación con las máquinas (no son simplemente estas, aunque se trate siempre de un pensamiento dirigido contra toda tanatología, más o menos heideggeriana).

Quisiera recordarlo en términos biográficos. Nuestro problema, en aquellos años, era reinventar la antropología del trabajo. El “rechazo al trabajo” no era, en efecto, un acto voluntarista sino una operación que se daba al interior del sistema de máquinas; no era una operación cultural para la transformación de la naturaleza sino una constitución natural-cultural nueva; no un simple un hecho político sino un acto constitutivo de otra humanidad. Quisiera aquí alentar una investigación que explore nuevamente (como en parte hemos hecho nosotros) la sociología y la filosofía antropológicas del primer novecientos. Nosotros habíamos encontrado, por ejemplo, un fuerte estímulo en la antropología fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty, cuyo pensamiento incitaba a hibridar prácticas fenomenológicas y análisis marxista. Existía allí un nuevo humanismo que, luego de la muerte del hombre, iba constituyéndose; un humanismo comunista. Lo observa polémicamente Habermas, al recordar que en Merleau-Ponty está fundamentalmente la idea “de un sujeto capaz de hablar y de actuar que constituye *ya* un organismo socializado, una relación *ya* integrada antes de referirse de modo objetivante a algo que existe en el mundo”. Es el realismo de una transformación social, no alienada, del sujeto trabajador —común— que tiene la fuerza de romper con la explotación y por lo tanto con el desarrollo capitalista, de hacer-producción del hombre para el hombre. En Italia, Enzo Paci, Giuseppe Semerari, Enzo Melandri y otros insistían sobre esta “hiperdialéctica” fenomenológica. Era, como hemos dicho, un nuevo humanismo luego de la muerte del hombre. Frente al diagnóstico heideggeriano y a todo pesimismo catastrófico o escatológico en la consideración de la relación entre técnica y constitución humana, se oponía una concepción que, asumiendo como indestructible la relación cultura-naturaleza, hombre-máquina, obrero socializado-estructura biopolítica, proponía una antropología liberadora, una nueva *praxis* dentro de esta relación.

Los ensayos de Panzieri y de Tronti y, todavía más, las potentes investigaciones aurales de Alquati, en los primeros *Quaderni Rossi*, definieron justamente el “rechazo al trabajo” describiendo la producción de luchas obreras (sus formas y ciclos) contra el desarrollo capitalista (sus formas y ciclos). Esta experiencia nos permitió relanzar la investigación sobre la ontología del obrar, sobre la relación entre fenomenología crítica y práctica de intervención militante y revolucionaria. Naturalmente estos temas reabrieron también el problema de la relación entre saber verdadero y ética de la transformación.

A propósito de la *Italian Theory*¹

Si de aquella maraña de perspectivas teóricas, de proyectos filosóficos, de iniciativas y de nuevas prácticas políticas, que surge y se desarrolla entre el año sesenta y finales de siglo en Italia, no se hubiera hecho un conjunto —con suerte plural o dialéctico— llamado *Italian Theory*, no habría entonces nada que discutir. Como hicieron los americanos juntando en la *French Theory* a Derrida y Deleuze, Bataille y Foucault, Althusser y Lyotard, sin considerar matrices comunes, construyendo en cambio solamente un ámbito, un territorio, una época. En Italia, además de ser difícilmente identificable un ámbito abarcable bajo una única sigla, la situación es complicada por el hecho de que el territorio y el período temporal fue ocupado, más que por un pensamiento, por un conflicto político extremadamente dramático. La filosofía nació y se dispuso adentro de aquel conflicto. El origen de una eventual *Italian Theory* tiene pues características difícilmente referibles a una condición

¹ Traducción de “A proposito di *Italian Theory*”, presentación en el coloquio internacional “¿Existe la *Italian Theory*?”, 24 y 25 de enero de 2014 en París, publicada en EuroNomade el 8 de febrero de 2014: <http://www.euronomade.info/?p=1670>

común, histórica, teórica cualquiera. Mientras que el mundo académico le era totalmente extraño, el mundo social estaba escindido por conflictos de clase y políticos próximos a una guerra civil. En el origen de aquella maraña, ciertamente, no se puede narrar una teoría política; a lo sumo en sus confines podríamos reconocer los instrumentos de la lucha política. La caja de herramientas precede a todo lo demás.

En el origen está la crítica del gramscismo y de su interpretación togliattiana. Esta interpretación se consideraba como tradición filosófica y se pretendió hegemónica. Fundada sobre supuestos caracteres nacional-populares de la historia italiana, no descartaba recoger incluso, junto a la bandera que la burguesía había dejado caer en el fango, el saber político de la acción soberana y de la mediación social propia de las clases dirigentes de antaño. En el historicismo se confundían continuidad del Estado e innovación socialista: un gigantesco Tocqueville dominaba sobre el togliattismo. El fondo sobre el cual se articuló el historicismo del PCI es vasto y profundo. Tendía a dispensar al desarrollo capitalista una crítica que no era alternativa progresista: la alternativa era diferida para cuando el desarrollo hubiera recubierto completamente la sociedad, fueran eliminados los dualismos de la historia italiana y evacuada la corrupción interna al sistema, y cuando la bella sociedad nacional-popular se encontrase madura para el socialismo. A esta ideología de repostería comenzaron a oponerse algunas críticas difundidas a partir de la segunda mitad de los años cincuenta. Franco Fortini fue una figura central. Con ascendentes brechtianos y benjaminianos, pero sobre todo joven-lukácsianos, propuso una crítica feroz de lo "nacional-popular" y del historicismo crociano con el cual el gramscismo había terminado por identificarse. En esta crítica confluyen también capas de la cultura de izquierda católica del momento, de Felice Baibo y tantos otros, y de un cierto radicalismo liberal de origen gobettiano. Pero sobre todo es fundamental el hecho de que al interior de esta crítica emergente, nació y se difundió una nueva figura del militante de base que hizo renacer el marxismo desde las indagaciones en la fábrica y su extensión social (esta figura cargará desde el inicio la exigencia de una alteridad radical). Es una suerte de sociología militante, especialmente salvaje en Montaldi y Alquati, que, sin embargo, reúne en su interior a intelectuales del rango de Pizzorno y Momigliano, y se extiende más allá de la investigación

sociológica hasta las prácticas médicas y psiquiátricas de Basaglia, Terzian, Maccacaro, etc. Una política nueva se hace combatiendo contra el poder, una filosofía nueva militando junto a los explotados.

Raniero Panzieri fue el producto de esta cultura alternativa, aunque proviniendo de una larga militancia cultural comunista. Tradujo el Segundo libro de *El capital* sobre la circulación. Sobre esta base se vinculó a la interpretación frankfurtiana del capitalismo maduro propuesta por Pollock. Comenzó a indagar en el “capitalismo social”, es decir, a combatir la imagen profundamente pesimista de un mundo compacto, formado unívocamente por el poder capitalista, que la teoría de la escuela de Frankfurt nos había legado en sus episodios finales. Al desencanto del método (el capital que inviste la sociedad entera, la producción que se extiende en la circulación, el hombre que se vuelve máquina) sigue, observa Panzieri, un bloqueo en la investigación. Pero sobre todo, un bloqueo de los movimientos, de la lucha, de los procesos de emancipación. Desde el principio, la reacción de los *Quaderni Rossi* a esta imagen de una sociedad capitalista bloqueada —cuyos máximos sacerdotes son identificados, por error o con razón, a una línea de pensamiento que va de Max Weber a la *Dialéctica del iluminismo* de Adorno y Horkheimer—, asume la fábrica y la sociedad, la vida obrera y la de la ciudad, como territorios de la lucha de clases y como realidad política. La caja de herramientas se organiza a partir de esta percepción biopolítica.

Podemos agregar que Panzieri y sus amigos no estaban solos. También en algunos ambientes académicos había surgido la reacción a la doble influencia del gramscismo togliattiano y del pesimismo frankfurtiano. Tanto en el terreno de la fenomenología (Paci y Semerari), como en el terreno de una filosofía pragmática y neopositivista (Prete y el protolinguista Rossi-Landi), insistían sobre la importancia de la “relación” fenomenológica y, retomando al último Husserl o al segundo Wittgenstein, exigían una ruptura radical con toda forma residual del hegelianismo. Personalmente, pienso que este fondo teórico fue mucho más importante en la elaboración de un pensamiento alternativo que aquel que la historiografía académica insiste que fue la crítica dellavolpiana. No fue sobre la base de un logicismo arrogante e irracionalista —cuyo último producto fue Colletti— que se pudo reinventar el cuadro filosófico de

una crítica que investía la vida. La herejía fenomenológica italiana fue a tal efecto mucho más eficaz.

La ruptura con la interpretación frankfurtiana del capitalismo maduro alcanza su cima con Mario Tronti. No se niega aquí que el capital haya colonizado enteramente la sociedad, simplemente se niega que esto haya sido un fenómeno económico necesario; que el propio concepto de capital sea unitario, trascendente y fundante de lo político y de la vida. Pues no, la valorización capitalista se hace sobre/contra la resistencia obrera. A la subjetividad innegable de la iniciativa capitalista, del “capital constante”, del capital-patrón, responde la subjetividad del “capital-variable”, del capital-obrero. Al poder responde la vida. En suma, Tronti nos ofrece un Marx conforme a la lucha política en el presente, reintroduciendo oportunamente características subjetivas del capital variable. La subjetivación es radical: se posiciona en ruptura con todas las líneas del hegelianismo presentes en el mercado del saber italiano, descubre el carácter antagonista de la relación del capital y por lo tanto la fortaleza del capital variable, dentro del concepto general de capital. La recuperación de la intuición marxiana originaria se obtiene entonces completamente en la afirmación de que son las luchas las que producen el desarrollo capitalista, y que es la fuerza-trabajo organizada la que construye la historia. La subjetivación se profundiza hasta el punto de considerar, contra la entera tradición leninista, que la estrategia de la destrucción histórica de la sociedad burguesa pertenece directamente a la clase obrera, mientras que al partido, a la intelectualidad dirigente, corresponde únicamente la posibilidad de elaborar una táctica, un modo de gestión de la relación entre lucha y Estado. La mecánica social-democrática que asignaba a la tendencia capitalista del desarrollo la producción de las condiciones de la revolución socialista, es desacralizada y la elaboración de la tendencia reorientada a la subjetivación de la clase obrera. El elemento teórico nace al interior de una política que inviste la vida y que descubre allí los dispositivos de destrucción del dominio capitalista.

La subjetivación de la ruptura política se despliega entonces en el interior de las luchas. Aquí, en la ruptura, se halla la certeza de una ética. Y esta se revela con la inmediata subversión de la función intelectual, en una *Beruf*weberiana completamente transformada, más antagonista que

funcional, más partícipe del destino obrero que productora lejana en las alturas ideológicas. Es la inversión de la teoría en práctica. La ética es el reconocimiento y la defensa de una resistencia que no puede resumirse en una dialéctica cualquiera, sea del capital, del Estado o del partido. La ética es más bien el fundamento de una dialéctica negativa, donde el antagonismo subjetivo de la clase acepta la ruptura, es decir la imposibilidad de cualquier mediación capitalista en términos estratégicos. Sin embargo, precisamente de esta ruptura se desprende la capacidad de vivir y definir una tendencia que se afirma en las luchas, una producción de subjetividad que se extiende sobre una larga temporalidad. El concepto de tendencia define una verdadera gnoseología y epistemología de la acción. Una especie de aproximación biopolítica se despliega, no solo como potencia cognoscitiva del capital y de su desarrollo, sino como política en la vida, y de la vida. Hay al menos tres puntos que destacar. El primero consiste en un análisis de los regímenes salariales que pasan de la fábrica a la sociedad, la invisten en su generalidad, determinan el estado social presente y su crisis continua. En este desplazamiento del análisis de la fábrica a la sociedad, el análisis del salario rearticula la relación entre necesidades y producción social, entre consumos y comportamientos colectivos, entre organización de la fábrica y organización de la familia y de la "sociedad civil". Un segundo terreno de análisis es el que se refiere a la composición política del "asalariado". La historia de los modos de producción retoma el gran fresco marxiano de la acumulación originaria hasta la sociedad industrial, de la subsunción formal a la subsunción real y, dentro de ese nexo histórico, se definen las líneas de lectura de sus formas y figuras institucionales. La historia de los modos de producción es la historia de los modos de dominación. Es aquí que la teoría obrerista se conecta directamente, desde su nacimiento, con las teorías de la regulación francesas y con la fenomenología económica del desarrollo de los neomarxistas alemanes (Hirsch, Offe, etc.). La subjetivación capitalista y la subjetivación proletaria viven adentro de una articulación común, rota por las luchas, reproducida en una continua configuración institucional del proceso. El análisis se desarrolla en un tercer terreno, aquel en el cual la composición técnica del trabajo, de la clase obrera, logra profundizar la investigación de la relación hombre-máquina, en toda la riqueza de las transformaciones

que esta relación conlleva. La sociología y la antropología alemana son retomadas sobre todo en este campo, e inmediatamente transformadas en herramientas de la organización de las luchas.

Por lo tanto, existe un horizonte genérico en el cual y sobre el cual se encuentran la vida y el biopoder. Esta oposición se halla en la base del desarrollo de la nueva filosofía política de los años sesenta, contra todo historicismo y toda permanencia o rebrote de un hegelianismo dialéctico. Se trata de una atmósfera extendida sobre el pensamiento europeo. Esta ruptura de la ontoteleología occidental encontraba un reconocimiento incluso en Habermas, cuyos primeros pasos, en ruptura con el horizonte de impotencias heredado de la Escuela de Frankfurt, consistieron en el descubrimiento del Hegel de Jena, y de un mecanismo abierto por la interrelación social. Aquella fractura, según el primer Habermas, debía ser dramatizada y resuelta por la mediación comunicativa. Lo que se propone es una especie de último y flácido neokantismo. Es exactamente lo que niega aquel origen italiano de un pensamiento de las luchas. La fenomenología no simplemente del capital, sino ya de un capitalismo que ha investido la vida, es decir que también aquí se asume el cuadro frankfurtiano pero plegado a una definición antagonista del biopoder —que no encuentra solución intelectual—. El sentido de esta crisis puede recuperarse solo a través de una inmersión ética, una ruptura epistemológica y una nueva orientación política. El análisis se desplaza de lo alto a lo bajo, se conduce desde el interior, no admite cesura y asume la subjetivación como terreno imprescindible de todo razonamiento filosófico.

El nexo antagonista entre relaciones de producción y fuerzas productivas, entre subjetivación del dominio capitalista y subjetivación producida por los comportamientos de la fuerza-trabajo social, se acentúa y se vuelve progresivamente más dramático por la transformación de las relaciones de fuerza dentro de esta polaridad antagonista. Por otra parte, el capitalismo inviste cada vez más la vida en términos “extractivos” de plusvalor, en cuanto que la sociedad entera, la vida entera, se han vuelto productivas. Y sin embargo, sobre este mismo terreno, se entrevé la tendencia de la sociedad productiva a reapropiarse de una autonomía cada vez más significativa e importante. Al contexto biopolítico se opone así, de manera siempre más evidente, un biopoder y, sin embargo, la

resistencia se configura, dentro de la tendencia, en términos cada vez más autónomos, constituyentes e instituyentes.

Pero la tendencia está pronto bajo ataque. Se la acusa de proponer sustitutos teleológicos y contextos historicistas a la crítica de toda *Aufhebung* posible. Pero esta acusación no alcanza su objetivo: la única teleología posible en la nueva filosofía es la del punto de vista de la acción y el único historicismo admitido es el del reconocimiento de su historicidad. Por el contrario, pretenden que la adopción de una dialéctica negativa no tenga soluciones: la fenomenología de la *crisis* deviene entonces mística. Este es el punto central de ruptura del pensamiento alternativo italiano a finales de los años sesenta: a la salida pragmática y tendencial de la crisis y su determinación radicalmente inmanentista y humanista, a la definición de lo biopolítico como trama productiva, se opone una suerte de exorcismo, ya no aquel débil y trascendental del neokantismo y de las filosofías lingüísticas y comunicativas (es el momento de la polémica Habermas-Apel), sino uno escatológico, misteriosamente trascendente. A las luchas, nunca tan prepotentes como entonces, se opone teóricamente la llamada “autonomía de lo político”, prácticamente la eficacia de la “razón de Estado”. La crisis de paradigma de la filosofía moderna que la nueva filosofía había interpretado en términos políticos (anticipando en dialectos itálicos y en las luchas el horizonte de pensamiento que el posestructuralismo francés de la segunda mitad del siglo xx presentó de manera abierta, y desarrolló a través de diferentes y múltiples perspectivas), es aquí nuevamente devuelta a la ontología nihilista y a la impotencia ética del Nietzsche interpretado por Heidegger; peor, a una *Waste land*² hartmanniana. El resultado efectivo de esta crítica/crítica era consolidar un biopoder sin alternativa posible, mientras que, en esta fase, la nueva filosofía comenzaba a constituir, desde el interior de una dialéctica quebrada, una ontología productiva del común, es decir a componer la crítica de la subsunción real de la sociedad al capital con el descubrimiento y la constitución de un poder constituyente del común. Este poder constituyente, recuperado en la ontología, se amplía así hasta constituir una verdadera base materialista crítica del

² Tierra yerma. [N. del T.]

desarrollo capitalista. Ya entonces, al inicio de los años noventa, Hardt y Virno subrayaban que la crítica práctica que el pensamiento italiano de las luchas había desarrollado era en parte traducida positivamente en la filosofía posestructural francesa. No es una casualidad entonces que la crítica neo-heideggeriana y el misticismo del pensamiento de la *Crisis* resultaran completamente extraños para este pensamiento posestructuralista, y sobre todo ajenos a cualquier visión de la biopolítica y de la producción de subjetividad.

Detengámonos aquí. Abruptamente. Lo que viene después, parece simplemente un traspaso y un énfasis de lo sucedido hasta ahora. Ante aquella maraña de problemas y contradicciones, la *Italian Theory* se presenta como el enésimo esquema historiográfico “débil” que reúne, vagamente, las determinaciones temporales y locales del proceso histórico para conducir las a una pacificación pusilánime. Con algunas consecuencias extremadamente graves, por cierto. En primer lugar, desviar la atención del investigador de la fenomenología contradictoria del biopoder, alimentando una confusión entre categorías de inmanencia y de trascendencia. De este modo, lo teológico político hace todavía sus intentos. Así es por ejemplo que la crítica teológico-política, luego de entrever utópicamente una comunidad que viene, rechaza la subjetivación, no tanto como resistencia y antagonismo sino como materialidad, institución, historicidad. La biopolítica es configurada aquí como un lugar que se agota en un vacío de poder, en una *nudità*³, que es la palabra sustituta de un vacío de tiempo y de historia. En segundo lugar, la *Italian Theory* termina por consumir el abandono de todo punto de vista históricamente determinado, éticamente situado y políticamente orientado en el conocimiento, en la acción y en el horizonte político. También desde este punto de vista la historicidad de las luchas, los umbrales de producción de subjetividad, las tendencias construidas son sistemáticamente reducidas y censuradas. En tercer lugar, en la *Italian Theory*, en las pacificaciones que ella pretende registrar, se excluye la posibilidad de asumir cualquier ruptura de la relación biopolítica, como emergencia/reaparición de nuevas potencias autónomas. La biopolítica se presenta aquí como un terreno que no se

³ Desnudez. [N. del T.]

coloca en la dialéctica negativa sino que la suprime, que no plantea la relación ontológica como polaridad sino que le quita potencia y niega la intransitividad del antagonismo que comprende. En cuarto lugar, y como consecuencia, la crisis final de la ontoteleología occidental nos dejaría en la imposibilidad de determinar un espacio, de rehabilitar una temporalidad y construir un sujeto que reencuentre en la historia un horizonte común constituyente. Por el contrario, es justamente para cumplir con dicha tarea que nace la nueva crítica en los años sesenta y se reorganiza años más tarde, filosóficamente, para quitarle a cualquiera la posibilidad de renegar del sujeto.

Pero sujeto es subjetivación. ¿Alguien habrá pensado que era posible dentro de las luchas, dentro de las dinámicas de confrontación entre biopoder y sujetos biopolíticos, dentro de la transformación del concepto de clase obrera en sujeto cognitivo y precario, o mejor dicho, en el de multitud, nuevamente presentar sujetos sobre la escena, sea que se los llame identidades, sustancias, individuos, o incluso colectivos? Por cierto, ni siquiera esta difamación quedó fuera del enfrentamiento de la nueva filosofía. Ella se confirmaba tanto más cuanto que, sobre el terreno ontológico, las emergencias subjetivas y determinadas eran cualificadas como singularidades (Spinoza las habría definido como infinitos modos de ser). A su vez, el concepto de producción solo podía ser tomado en términos de cooperación de singularidades, como ensamblaje de singularidades de otro modo improductivas. Singularidades definidas tanto por la fuerza-invenición de su naturaleza cognitiva como por la potencia de los afectos puestos en producción, pero definidas sobre todo por la puesta en común –cooperación– de las potencias biopolíticas, cuya tendencia expresan. Su existencia es común, y no puede haber existencia fuera del común. Son multitudes productivas. La soledad es una fábula negra. Solo el común es productivo, pero lo es porque está compuesto por infinitas singularidades que se asocian entre sí de manera continua. Por el contrario, las razones del individualismo todavía buscan lugar reemergiendo de manera equívoca, respecto a la nueva filosofía, en otras versiones de la *Italian Theory*: tanto la *zoe* como la *immunitas* mantienen la referencia individualista como la principal, por no hablar de los autores que del miedo –hoy denominado *katechon*– hicieron el

móvil hobbesiano de la individualidad en su apelación a la seguridad en el Estado.

Por supuesto, la subjetivación es productiva cuando es producida. Pero esta relación antagonista es “extractiva” en los dos sentidos de aquella indisoluble dualidad que propone la dialéctica negativa. Por un lado, el biopoder extrae del conjunto de los individuos su riqueza y su legitimidad; por el otro, las singularidades —estimulándose como potencia común en la cooperación productiva— expropian al biopoder su capacidad de gobierno. Luego de cincuenta años, la nueva filosofía vuelve a preguntarse, más allá de cualquier oropel de la *Italian Theory*, qué sociología y qué economía política pueden ser “cajas de herramientas” para reconstruir, en estas nuevas condiciones, una militancia del común que recupere y desarrolle la fuerza subversiva de los orígenes en la formación del común.

Respecto a la *Italian Theory*, ningún resentimiento: *Omnia munda mundis*⁴.

⁴ Todo es puro entre los puros. [N. del T.]

La constitución del común y las razones de la izquierda¹

I. ¿Qué fue la izquierda?

Alguna vez el neoiluminismo académico (Norberto Bobbio, por ejemplo) definió a la izquierda como portadora de valores de igualdad, mientras que la derecha lo sería de valores de libertad... Sin embargo, el ideal es mantenerlas juntas. Pero dejemos esta fábula para Habermas, el único ideólogo todavía a perseguir. Como sea, desde el momento en que esta igual-libertad fue apropiada por la reforma blairiana del *Labour*, aquel proyecto quedó en nada. Mejor dicho, terminó en catástrofe. En este momento nos encontramos ante una serie de auto-críticas tan generalizadas que no debe sorprender que se hayan hecho portavoz incluso Pierre Rosanvallon y Anthony Giddens. De hecho, en el neoliberalismo triunfante, la distinción entre izquierda y derecha se había vuelto sutil y flexible. La izquierda defiende el *Welfare State* mientras que su costo no incida demasiado en su deuda pública, es decir

¹ Traducción de "La costituzione del comune e le ragioni della sinistra", en coautoría con Michael Hardt, publicado en UniNomade el 24 de diciembre de 2011: <http://www.uninomade.org/la-costituzione-del-comune-e-le-ragioni-della-sinistra/>

de François Mitterrand. Luego de 1983 la izquierda en el poder ya no logrará renovar la sociedad a través de proyectos de reforma.

Para responder a estas preguntas, creemos que es preciso subrayar la diferencia entre la eficacia y el éxito de las reformas de la derecha (Reagan, por ejemplo) y la ineficacia y el fracaso de las reformas de la izquierda; y *analizarla*. Creemos que la derecha pudo hacer sus reformas porque las constituciones democráticas prefiguran esta posibilidad solo para la derecha. Las constituciones democráticas, tanto las antiguas como las de la segunda posguerra, están construidas dentro de un marco liberal. El único ejemplo opuesto, es decir la única reforma radical de izquierda, el *New Deal* de Roosevelt, no vale para demostrar lo contrario, así como no valen los triunfos socialdemócratas de la inmediata posguerra europea. Lo que impuso las reformas en aquellos casos fue el desastre de la economía capitalista y la guerra que recién terminaba; no eran estrictamente reformas sino compromisos transitorios y reversibles.

Por el contrario, se puede notar que la transformación y expansión del Poder Ejecutivo (en Estados Unidos), iniciada bajo la administración Reagan, no solo fue llevada a cabo por los republicanos sino que se fue perfeccionando también en las administraciones demócratas. Las políticas de la Casa Blanca bajo Clinton y Obama continuaron aquella concentración de poder en el Ejecutivo de la que hablábamos. Tampoco en Europa los movimientos de izquierda lograron imponer sobre el Poder Ejecutivo una fuerza disruptiva en el sentido de la reforma.

III. Los tres poderes en crisis

Hubo intentos —en Italia hay uno en curso— de determinar nuevos equilibrios constitucionales y aperturas reformistas a través del uso y la movilización del poder judicial. También en Estados Unidos los hubo, y algunas veces se alcanzaron: la jurisprudencia de la Corte Suprema en los años treinta y en los años sesenta contribuyó a las reformas sociales y a la modificación libertaria y antifascista de la propia constitución. Pero —como decía antes— debido a condiciones excepcionales de crisis económicas o de conflictos que ponían radicalmente en peligro el orden social. Las cosas han cambiado rápidamente, el Poder Judicial se

ha identificado nuevamente –y banalmente– como conservador. Sin recordar el rol crucial de la Corte Suprema estadounidense en la elección de Bush en el año 2000; basta insistir sobre la reciente decisión de permitir contribuciones ilimitadas a las campañas electorales por parte de empresas, considerando aquellas contribuciones como protección del derecho constitucional al *free speech*. También en Europa existen intentos de considerar a la magistratura como máquina constituyente. Aquí se renueva una antigua utopía jacobina; nunca eficaz, siempre ambigua. En Italia, en particular, el poder reformador de los jueces produce una deformación del lugar constitucional atribuido a la magistratura: cuando los jueces funcionan de manera no conservadora, lo hacen en función subrogante del poder político, y eso produce desastres interminables.

Además, es terrible advertir que el lugar elegido para las reformas, el parlamento, el poder legislativo, fue vaciado gradualmente de sus funciones. La crisis de representación democrática parece constituir hoy el punto de mayor debilidad en los sistemas occidentales de la organización del poder. El poder legislativo posee actualmente una capacidad muy debilitada, casi inexistente, de proponer proyectos sociales, presupuestarios, y, sobre todo, de ser eficaz en el control de los asuntos militares. De hecho, su rol primario se ha convertido en el de construir apoyo o crear obstáculos a las propuestas del ejecutivo. La actividad más importante de la que es capaz el Congreso de los Estados Unidos parece ser la de bloquear las iniciativas del ejecutivo e inutilizar el gobierno. Bajo esta perspectiva, cuando la izquierda se encomienda al poder legislativo –y a menudo es el único espacio en el que está presente–, o bien nos engaña o bien se hace ilusiones sobre su eficacia.

Como siempre en estos casos, el sentido de alienación que los ciudadanos experimentan frente a los partidos políticos, que son el nervio de la representación parlamentaria, sigue creciendo. Esta desconfianza se verifica con mayor fuerza ante los partidos de izquierda. Hay quienes denuncian el hecho de que el rol de los partidos se complejizó: entre el siglo veinte y el veintiuno, además de los problemas clásicos de la representación de la sociedad civil, los partidos se enfrentan a los problemas de la deuda pública, de las migraciones, de los cambios climáticos, de la política energética, etc. Por consiguiente, dentro de esta complejidad, su capacidad de representación debería extenderse y especializarse, y sin

embargo, en realidad se anula. En este cuadro, el sistema parlamentario –socavado por *lobbies*– se revela completamente insuficiente. ¿Cómo reformarlo, entonces? ¿Cómo renovarlo? Hacer esto exigiría nuevas formas de representación, un nuevo terreno civil de discusión y de propuesta, nuevos sujetos constituidos en un proceso constituyente que vaya de lo bajo a lo alto. ¿Pero cómo abrir este proceso? La izquierda a la que compete dicha tarea no dice nada al respecto. Los debates sobre las figuras electorales de la representación parlamentaria se volvieron incomprensibles e inútiles. En Europa, ya no es posible distinguir entre ironía y cinismo cuando se afronta el problema de las leyes electorales. En todo caso, parece olvidarse que el dinero juega un rol predominante en la política electoral, sea a través de las contribuciones de los poderes económicos, sea a través de los *media*, que son, como siempre, expresiones de los poderes económicos. La pretendida representación de la sociedad desaparece detrás de la potencia del dinero. La corrupción deviene entonces, sobre todo para la izquierda paradójicamente, un camino casi inevitable. En suma, los partidos de izquierda se muestran particularmente incapaces de estructurar correctamente la relación con la sociedad civil. Nos preguntamos nuevamente, ¿por qué?

IV. Conservadurismo de izquierda, reformismo de derecha

Los partidos de izquierda se han convertido en partidos de lamentación. En Europa lamentan la incapacidad capitalista de dar trabajo a la población, la destrucción del *Welfare State*, las intervenciones militares imperiales y, eventualmente, lamentan también la corrupción de sus propios representantes y la eficacia de su legitimidad representativa. La única posición que saben tomar agresivamente es el recurso defensivo a la Constitución: protegen un pasado imaginario consagrado por el antifascismo y por un compromiso constitucional con los poderes capitalistas. Sufren de un “extremismo de centro” que a menudo rememoran como un pasado idílico. En lo que concierne a los intelectuales de izquierda (si aún existen en Europa), se lamenta la corrupción de la Constitución y que se hayan vaciado las estructuras representativas. De modo similar sucede en Estados Unidos. Bruce Ackerman, por ejemplo,

se preocupa por el hecho de que la expansión del poder del Ejecutivo crea peligros dictatoriales; Sheldon Wolin considera que las capacidades democráticas de la Constitución americana han sido vaciadas hasta el punto de crear un “totalitarismo invertido”: mientras que el Estado totalitario controla las estructuras capitalistas, en el “totalitarismo invertido” las estructuras capitalistas controlan directamente las estructuras del Estado. Rosanvallon, uno de los padres de la “tercera vía”, admite ahora en Europa la imposibilidad de control del poder financiero por parte del Estado. El propio Giddens lamenta los excesos de poder de los monstruos mediáticos, denunciando sus efectos totalitarios.

Hemos llegado al punto paradójico de que solo los movimientos populistas, *Tea Party*, Liga y otros, plantean el problema de la transformación o de la reforma de la Constitución. En lo que respecta al *Tea Party*, en particular, y si bien una parte de él asumió la retórica estandarte del partido republicano en defensa de la Constitución (interpretaciones literales y retorno a la voluntad de los Padres Fundadores), la base del movimiento reconoce sin embargo que la representación dejó de funcionar y que el Parlamento ya no los representa, por lo que ellos piden una asamblea constituyente. Los contenidos programáticos del *Tea Party* son en gran medida reaccionarios y a menudo explícitamente racistas, sin embargo sus hipótesis políticas son correctas. Se podría decir lo mismo, quizás, de los principios que sostienen el populismo de la Liga, también a menudo reaccionarios y racistas, pero indudablemente eficaces cuando insisten sobre la crisis del sistema constitucional representativo. La izquierda institucional en cambio no logra hoy comprender la profundidad de la crisis de representación, ni concebir la necesidad de una reforma constitucional. En Italia, en particular, la izquierda no fue capaz siquiera de captar el hecho de que los recientes referendos no fueron defensivos sino ciertamente innovadores en materia constitucional. En suma, una de las grandes contribuciones de la “revolución española” del 15M fue haber concentrado la energía crítica sobre la crisis de representatividad, no con el objetivo de restaurar la legitimidad ilusoria del sistema sino más bien para experimentar nuevas formas de expresión democrática: *democracia real ya*. El movimiento *Occupy Wall Street* lleva adelante esta crítica de la representación y esta exigencia democrática. Los acampes en la Puerta del Sol y Wall Street persiguen un proceso constituyente.

V. ¿Puede la izquierda volverse un poder constituyente?

Nuestro discurso debe recomenzar justamente con esta pregunta; a partir de la duda de que la izquierda tenga la capacidad de captar la radicalidad de los problemas con los que hoy se debe confrontar una política democrática. Esos son los problemas de un poder constituyente. Sobre ellos se trata de introducir un debate público. Es nuestra convicción que solo la apertura de una discusión constituyente puede descubrir nuevamente las “razones de la izquierda”. Comencemos por detallar los grandes problemas de un dispositivo constituyente en la actualidad.

El primer problema se plantea cuando detectamos que las constituciones liberal-democráticas fueron fundadas sobre la propiedad privada, mientras que hoy la producción cada vez más se realiza de manera común. La innovación y la expansión de las fuerzas productivas se basan cada vez más en el acceso libre y abierto a los bienes comunes, conocimiento e información, mientras que la clausura del común en manos privadas reduce y obstaculiza la productividad. La acumulación capitalista está organizada actualmente en términos financieros, el capital explota una riqueza socialmente producida y la capta fundamentalmente bajo la forma de renta financiera. En nuestra época, de modo cada vez más dramático, la naturaleza social de la producción entra en conflicto con la naturaleza privada de la acumulación capitalista. Este es el primer cuadro de referencias de la política constituyente de una izquierda alternativa: ella se determina en relación a la expresión del común e intenta fijar de ese modo los criterios de una “producción del hombre para el hombre”. En este cuadro, el primer obstáculo objetivo está constituido por la propiedad privada y la renta. El poder constituyente debe organizar la apertura de los bienes comunes a la productividad social y la reapropiación de la estructura financiera de la producción para destinarla a finalidades comunes. La reproducción de la vida prevalece sobre la acumulación del capital, el *Welfare* prevalece sobre la renta financiera.

El segundo problema, mejor dicho, el segundo tema para el asalto al poder constituyente de una izquierda alternativa es hoy el del valor cognitivo del trabajo. Se trata de desarrollar, constitucionalmente, políticas de autoformación y de formación común que invistan el entero cuadro productivo. Las políticas universitarias y las de comunicación deben

superar no solo la actual condición de miseria privatista sino también el nivel de organización pública de la enseñanza para convertirse en motores de la construcción del común y de la integración social. La izquierda debe demostrar su existencia y su voluntad política principalmente sobre este terreno. El populismo de derecha debe ser derrotado sobre este terreno, a través de la expropiación de los instrumentos de producción y de comunicación hoy en manos del capital privado y del capital público. En efecto, la libertad de expresión se mide sobre la capacidad de volver común la verdad, y la libertad de producir se mide sobre la capacidad de volver común la vida.

El tercer punto en torno al cual una izquierda alternativa debe organizar su capacidad constituyente consiste en la superación de la representación política como profesión. Esta es una de las pocas consignas de la tradición socialista que puede ser reposicionada en el centro de nuestra condición civil. La ampliación de los instrumentos de la democracia directa es fundamental y no puede más que extenderse a los temas de la seguridad de la vida común y de las funciones de tutela y de control tanto de la *privacy* como de las relaciones sociales. Por supuesto que también las funciones de justicia deben vincularse a la democracia directa, desterrando la ilusión de que una magistratura profesional pueda dar garantía de independencia y perspicacia ante el privilegio económico y la superioridad social.

Un cuarto punto fundamental concierne al programa federalista, es decir a la difusión del poder sobre el territorio. La crisis del Estado-nación solo puede resolverse a través de una profundización de las instancias federales de gobierno, próximas a la base, difundidas sobre el territorio, capaces de intervenir sobre el conjunto de las figuras sociales y productivas, en suma, en la *governance* de la vida común. La soberanía moderna terminó. La izquierda, como figura interior a las luchas de los poderes en la modernidad, simétrica y cómplice de la derecha, también ha terminado. Si todavía existen “razones de la izquierda”, estas no se explican por la aspiración al poder de grupos dirigentes, la selección de las *élites*, sino por la participación democrática de base en un proceso constituyente siempre abierto.

Un último y urgente punto de entrada para la definición de una izquierda alternativa es la capacidad de hacer corresponder de manera

permanente la *governance* a las modificaciones del sistema social. Un sistema de reglas constitucionales debe poder ser modificado con urgencia y velocidad. Su problema es acompañar las variaciones de la productividad en un sistema económico que asuma como finalidad “la producción del hombre para el hombre”; y estimular y profundizar la participación de los ciudadanos en las funciones de *governance*.

VI. La reapropiación social del común

La fase actual está caracterizada por la crisis de todas las izquierdas que no se asumen constituyentes. Vivimos en un período de luchas contra la crisis económica y política del capitalismo, luchas que revelan de manera cada vez más amplia un espíritu revolucionario. En los países árabes como en los países europeos los movimientos insurreccionales se dirigen contra las dictaduras políticas de las élites corruptas y contra las dictaduras político-económicas de nuestras democracias de fachada. No pretendemos confundir unas con otras, por cierto, pero es seguro que existe actualmente un deseo de democracia radical que delinea un “común de lucha” a partir de diversos frentes. Las luchas se presentan hoy de manera diferente pero están unificadas en torno a recomponer las poblaciones contra las nuevas miserias y la antigua corrupción. Son luchas que de la indignación moral y de las *jaqueries* multitudinarias se mueven hacia la organización de una resistencia permanente y la expresión de una potencia constituyente; luchas que no atacan simplemente las constituciones liberales y las estructuras intolerantes de los gobiernos y de los estados sino que elaboran también consignas positivas, como ingreso garantizado, ciudadanía global, la reapropiación social de la producción común. En algunos aspectos la experiencia de América latina en la última década del siglo veinte puede ser considerada preámbulo de estos objetivos, también para los países centrales del capitalismo altamente desarrollado.

¿Puede la izquierda ir más allá de lo moderno? ¿Qué significa ir más allá de lo moderno? Lo moderno es acumulación capitalista bajo el signo de la soberanía del Estado-nación. La izquierda fue con frecuencia dependiente de este desarrollo y por lo tanto corporativa y corrompida en su actividad. Sin embargo, hubo también una izquierda que se

movió adentro y contra el desarrollo capitalista, adentro y contra la modernidad. Es de esta segunda izquierda que nos interesan las razones, al menos aquellas que no han entrado en desuso. Si la modernidad capitalista sufre un estado de crisis irreversible, también las prácticas antimodernas –progresistas en el pasado– han perdido sus razones. Si todavía hoy queremos seguir hablando de razones de la izquierda, solo tiene valor hacerlo bajo una razón “alter-moderna” capaz de revitalizar radicalmente el espíritu antagonista del antiguo socialismo.

Ni los instrumentos de la propiedad privada ni los del dominio público pueden interpretar las necesidades de esta alternativa a lo moderno. El único terreno sobre el cual puede activarse hoy el proceso constituyente es el común. El *común* concebido como la tierra y los demás recursos de los que participamos, pero también y sobre todo como aquel común producido por el trabajo social. Sin embargo este común debe ser construido y organizado. Al igual que el agua que, justamente, no era común hasta que no se consiguió montar una entera red de instrumentos y dispositivos para asegurar su distribución y utilización, así también la vida social, basada en el común, no está pues inmediata y necesariamente definida por la libertad y la igualdad. No solo el acceso al común sino también su gestión deben ser organizados y asegurados por la participación democrática. Tomado en sí mismo, el común no resuelve el nudo gordiano de las razones de la izquierda, sino que más bien descubre el terreno sobre el cual ellas deben ser reconstruidas. La izquierda debe entender que solamente una nueva Constitución del Común –y no solo la defensa de las constituciones del ochocientos y del novecientos o posbélicas– puede devolverle existencia y potencia. Las constituciones existentes, como ya hemos recordado, son constituciones de compromiso, inspiradas en Yalta más que en los deseos de los combatientes antifascistas. No nos dieron justicia y libertad, sino que simplemente consolidaron, junto al derecho público de la modernidad, las estructuras capitalistas de la sociedad. También en Estados Unidos la izquierda sufre el mismo chantaje constitucional. Debe superarlo. Debe hacerlo para ir más allá de la trágica repetición periódica de una izquierda al gobierno que refinancia la banca que determina las crisis, continúa pagando guerras imperiales y es incapaz de construir un *Welfare* digno de un gran proletariado como el estadounidense.

Hoy se impone una constitución del común, y esta fábrica del común requiere un Príncipe. No pensamos en este principio ontológico y en este dispositivo dinámico como lo pensaron Gramsci o los padres fundadores del socialismo. Este Príncipe emergerá únicamente de las nuevas luchas por la constitución del común. Solo una asamblea constituyente dominada por una izquierda alternativa podrá mostrarlo.

Sobre el futuro de la socialdemocracia europea¹

Las socialdemocracias europeas parecen bastante alicaídas, probablemente porque en los últimos treinta años no lograron producir un programa político adecuado a las transformaciones de las estructuras productivas del capitalismo. En efecto, sabemos que a partir de los años setenta las élites globales, políticas y económicas, jugaron sobre dos campos una misma batalla: por un lado, el de la superación de la organización fordista del trabajo con el fin de dismantelar la regulación social impuesta por los movimientos obreros y por las socialdemocracias –ya desde los años treinta–; y por otro lado, el de la introducción de un modelo de “limitación de la democracia” que apuntaba a construir nuevos parámetros de control social vinculados al libre mercado y a la hegemonía social de la empresa. Las innovaciones tecnológicas que gravitan alrededor de la automatización de la producción industrial y la informatización de la sociedad fueron extremadamente importantes para definir la superación del fordismo. La financiarización masiva de la

¹ Traducción de “Sul futuro delle social-democrazie europee”, publicada en UniNomade el 4 de noviembre de 2010: <http://www.uninomade.org/sul-futuro-delle-socialdemocrazie/>

economía, asumida como criterio central —de medida y dirección— en la reestructuración del desarrollo social de la producción, fue el elemento central para la organización de un control rígido de una sociedad abierta a la potencia del capital y cerrada a la ampliación de la democracia a los trabajadores y a las otras minorías.

Indudablemente, las socialdemocracias percibieron estas transformaciones iniciadas en la segunda mitad de los años setenta pero leyeron con gran atraso sus consecuencias sociales y políticas. En efecto, no lograron resistir a la ofensiva iniciada en Inglaterra por Margaret Thatcher ni reorientarse ante las consecuencias globales del reaganismo. Las estrategias llevadas a cabo por el neoliberalismo fueron subestimadas; incluso cuando fueron percibidas en el terreno cognoscitivo —en las grandes escuelas de Londres o de París ligadas al proyecto socialdemócrata desde hace tiempo— no se activó la chispa de una respuesta política adecuada a la ofensiva neoliberal.

En primer lugar, parece que las socialdemocracias no hubieran formulado alternativas a las modificaciones de la organización de la empresa y de la producción social que transformaron radicalmente la naturaleza del trabajo. El trabajo dejó de ser predominantemente material y se volvió cada vez más ampliamente inmaterial, cognitivo, comunicativo. El sistema salarial clásico entró en crisis y el precariado comenzó a jugar entonces un rol importante. Era preciso aceptar esta transformación y, por un lado, convencer a las organizaciones de trabajadores a medirse con ella y, por el otro, construir nuevos horizontes de regulación del trabajo, sobre el terreno social (invirtiendo incesantemente en el *Welfare*, como garantía de los ingresos del trabajo, como único dispositivo capaz de reorganizar el trabajo “más allá” de la fábrica), tanto como justamente sobre la transformación de la fuerza-trabajo (invirtiendo sin mezquindad en la escuela, la investigación y en la refundación de los servicios). Asumamos que la revolución neoliberal tiende a bloquear políticamente el nivel del “salario necesario”, es decir la medida históricamente determinada de la satisfacción de las necesidades de las familias de los trabajadores, necesaria tanto para mantener un alto grado de producción, como para sostener una adecuada reproducción de la fuerza-trabajo general. La cuestión para la socialdemocracia era entonces no solo mantener o aumentar la cantidad, sino, sobre todo,

definir o transformar políticamente la lucha sobre la medida del “salario necesario”, en el marco de la transformación de la fuerza-trabajo. El salario necesario había sido sustraído del análisis de los tiempos de la jornada laboral por el desarrollo capitalista y por la ideología neoliberal, y sometido a las leyes de la finanza. La consecuencia fue que la lucha económica por la subversión de las reglas del salario relativo se transformó en lucha social y política por la subversión de las reglas de la distribución financiera, del ingreso y del *Welfare*. La revolución neoliberal le puso precio a la libertad y la igualdad: ellas *cuestan*, nos decían cínicamente Thatcher y Reagan; ciertamente son valores absolutos, pero también tienen una base económica determinada. Se les debería haber respondido que esta afirmación, sin dudas, estaba fundada, pero que también podía ser modificada completamente. En efecto, cuando el trabajo se vuelve intelectual, la libertad representa un elemento imprescindible; cuando el trabajo deviene cooperativo, la igualdad constituye un elemento determinante puesto que sin libertad y/o igualdad ya no hay trabajo productivo. El trabajo se hace entonces cada vez más fuerte en su enfrentamiento con el mando capitalista. ¿Por qué no se construyó una política sobre este terreno?

En segundo lugar, las socialdemocracias no habrían comprendido que en la nueva organización capitalista del trabajo y de la producción, la finanza se había vuelto prioritaria respecto a la producción directa. Esto ocurrió porque los valores monetarios y financieros pudieron comenzar a circular libremente y a organizar su autonomía relativa en un mercado que tendía a volverse global. Pero aquello determinaba también efectos confusos, más en línea con el ánimo burgués de la política que con el ánimo capitalista de la industria, al principio, y luego con consecuencias perversas. En resumidas cuentas, y a pesar de toda retórica contraria, la renta se hacía prioritaria respecto a la ganancia. Esto no significa que los valores de la finanza fuesen solo especulativos, al contrario, la finanza se mostraba simétrica a la producción social, tanto como para representar la medida (la medida que el valor de la jornada laboral ya no logra constituir). Para gobernar tal financiarización, que no era una desviación parasitaria de cuotas de plusvalor sino —como fue dicho— la nueva forma de acumulación del capital, simétrica a los nuevos procesos de producción social y cognitiva del valor, se debería haber reinventado la democracia y

construido nuevos derechos de propiedad social de los bienes comunes. He aquí entonces cómo era preciso intervenir y donde las socialdemocracias no han logrado hacerlo. Habría sido necesario fijar una política democrática de la finanza, eliminar la especulación, no para retornar nostálgicamente a las medidas de la producción industrial —es decir aquel fantasma idiota que por derecha e izquierda llaman “producción real”—, sino a una concreta y correcta dinámica financiera de la producción social. Muchos análisis asumen hoy como objeto el contexto “bioeconómico”, es decir la integración de vida, sociedad y producción como base material del análisis económico, pero también y sobre todo como terreno específico de una intervención democrática de la regulación. Cuando la finanza es librada a sí misma, cuando no es regulada democráticamente, se vuelve pura y simplemente —y de manera inevitable— una forma de la renta, es decir un fenómeno parasitario, privado, ligado genéticamente al individualismo propietario (y por ello reivindicado con arrogancia y tanto más infame cuanto más social se vuelve la producción). Podemos agregar al respecto que las privatizaciones tan generosamente autorizadas por las socialdemocracias, en lugar de sostener la expansión de inversiones, construyeron y permitieron posteriores posiciones de renta.

Las socialdemocracias, además, no comprendieron en lo más mínimo la configuración del nuevo cuadro geopolítico a partir de los años setenta, ni sobre el terreno intensivo-institucional de la crisis de la soberanía nacional, ni sobre el consecuente cuadro político de los equilibrios internacionales. ¿Qué queremos decir con esto? Para responder basta con un ejemplo: la cuestión europea. La larga construcción en los años ochenta de una dimensión geopolítica global (concluida luego del año 1989), determinó, junto al debilitamiento del concepto de soberanía nacional, la urgencia por establecer los polos eficaces de la organización política internacional. Para las socialdemocracias europeas, una fuerte subjetivación de tipo global no podía realizarse más que en torno a la Unión Europea como institución política. ¿Creen que las socialdemocracias lo hicieron? No, en absoluto. Mantuvieron, antes y después de 1989, el concepto de Europa dentro de la perspectiva atlántica. En ningún momento impugnaron, más bien lo contrario, exaltaron, en el período de las guerras yugoslavas, la importancia de los nudos corredizos gracias a los cuales la OTAN destruyó Europa: Europa del Este no fue

conquistada por el ideal y por las instituciones europeas, fue anexada por la OTAN. Todo esto trajo consecuencias desastrosas. La incapacidad de construir de un modo coherente un sujeto europeo privó a las socialdemocracias de la última posibilidad de salvar lo salvable a favor de los trabajadores, de mantener los compromisos sociales de la segunda posguerra. ¡Hoy, un Dany Cohn-Bendit cualquiera puede reírse de la socialdemocracia, agitando el “fetiche Europa” desde el punto de vista de un interés interclasista falto de principios! Y es una suerte que lo haga, así al menos Europa podrá organizarse en el orden global como una bella Suiza obesa e impotente, como justamente, por un par de siglos, lo fue la Confederación helvética en el orden europeo. El hecho es que todo esto —más allá de la escena internacional— no solo no alcanza sino que produce efectos perniciosos al interior de la propia Europa: se asiste así al pulular inmundado de pequeños potentados locales, veleidosos, identitarios y populistas. Estas son las verdaderas bases que sostienen hoy la política atlántica en Europa; estas son las fuerzas que vacían cualquier posibilidad de reinventar una política global de Europa en el nuevo orden mundial y en la crisis del unilateralismo estadounidense. Las socialdemocracias son responsables de esta involución general.

Más allá de la crisis relativa del principio de soberanía, las socialdemocracias no comprendieron siquiera la “crisis del gobierno”. En general, siguen pensando que para gobernar basta un gobierno nacional, constituido por un conjunto de estructuras institucionales y constitucionalmente garantizadas. De aquí el fetichismo por la unidad administrativa de la organización, por las tradiciones constitucionales, por la independencia de la magistratura, solo para hablar de los temas más importantes. Pero hoy ya no se gobierna al interior de los Estados-nación, a lo sumo se ejercita *governance*; y las socialdemocracias parecen no haberse percatado. Por lo tanto, cuando son mayoría, las socialdemocracias intentan imponer el gobierno y fracasan. Cuando son minoría no hacen otra cosa que oposición ideológica. Sin embargo, vale agregar —con una pequeña paradoja— que en la fase de crisis de los regímenes representativos, ser minoría en la *governance* es casi mejor que ser gobierno. La experiencia nos muestra en efecto que se pueden ganar las elecciones con grandes márgenes de ventaja y no lograr gobernar: Obama *docet*. Al contrario, es posible,

con fuerzas astutas de relativa potencia, abrir continuamente focos de resistencia frente a una mayoría, tanto sobre el terreno sindical como sobre el terreno ecológico, sobre el terreno educativo como sobre el terreno social: es divertido observar cómo los Verdes alemanes, así como los franceses, corren el riesgo de ser transversalmente eficaces justamente en el terreno de la *governance* tanto cuando se sientan al gobierno como cuando no participan de él, y esto sin teoría social sólidamente construida, simplemente sobre la base de un profundo oportunismo. Las socialdemocracias, en cambio, han abandonado inoportunamente todo vínculo de discusión, alianza y/o “correa de transmisión” con las organizaciones sociales de la fuerza-trabajo y de la sociedad, y, en consecuencia, resultaron sistemáticamente incapaces de atacar a las fuerzas de derecha y de centro en su vínculo orgánico con los potentados económicos nacionales y transnacionales.

Podemos reconocer que la reacción de las socialdemocracias a la crisis de los años setenta y ochenta no fue lineal ni homogénea. Fue sobre todo el *New Labour* el que anticipó un poco a todos sobre el terreno de la percepción de las transformaciones en curso. Los partidos socialdemócratas escandinavos también se movieron con coherencia respecto a la percepción de la crisis del fordismo y la irreversibilidad de los tejidos sociales productivos definidos por la nueva organización de la empresa, del mercado y de la finanza. Pero a la comprensión de la transformación siguió solamente el extravío político. Faltó toda confianza en el hecho de que aquella realidad pudiese ser modificada. Las socialdemocracias aborrecieron el riesgo, la idea misma de aventurarse a una construcción alternativa, por no hablar de producir un proyecto de transformación. Es así como luego de 1989 se abrió un verdadero precipicio. La fuerza que las socialdemocracias todavía lograban expresar como apuntalamiento del poder burgués contra la amenaza soviética se debilitó, su función parlamentaria y sindical se redujo al mínimo. Los grandes poderes destruyeron las consignas de una socialdemocracia que no iba más allá de una propuesta oscilante entre mercado “equitativamente regulado”, orden público y policía “democráticos”, y “moralidad” en la mediación partidaria. En fin, lindas palabras, a falta de cualquier otra línea política que no fuera, una y otra vez, el sometimiento a la OTAN y a un modelo capitalista considerado inmodificable e insuperable.

Esto en lo que respecta al pasado. ¿Y para el futuro? No podemos saber si las socialdemocracias tendrán el tiempo para despertar de su desilusionado letargo, o mejor dicho de su sueño posdogmático, pero parecen estar en la misma condición en la que se encontró Gorbachov cuando intentó descongelar a la URSS de la glaciación brezneviana. ¿Con qué medios, con qué ideas podrían las socialdemocracias afrontar hoy positivamente la crisis en curso, que a todos parece gravísima y que el propio presidente brasileño Lula ha definido como “una crisis civilizatoria”? Para proceder sumariamente, si nos limitáramos a los puntos desarrollados en los párrafos anteriores, podríamos decir que las socialdemocracias deberían empeñarse en la organización del trabajo cognitivo, ni más ni menos, es decir, en la organización del nuevo proletariado que, en torno a las condiciones inmateriales y cooperativas del trabajo, hoy produce todo excedente de valor. Deberían atraer a los sindicatos a la órbita de las luchas sobre la nueva productividad social, más allá de cualquier rémora corporativa, dentro y contra los procesos de precarización del trabajo y de diferenciación del salario, construyendo valores comunes a todos los trabajadores (si existe una alianza prioritaria por definir es aquella entre obreros y trabajadores cognitivos). Existe además el problema de organizar una nueva distribución “welfarista” de los ingresos: una distribución que debe operar sobre los procesos productivos —como hacen todas las verdaderas distribuciones—. Se trata de construir una política de “producción del hombre para el hombre”, vale decir, de instrumentos y de finalidad productiva que apunten al aumento de la capacidad de los ciudadanos de ser libres e iguales.

Las socialdemocracias también deberían construir un nuevo control democrático del sistema financiero. No solo de aquel que se representa en los bancos —que es algo por hacer mientras dura la crisis— sino sobre todo aquel ligado a los procesos de inversión, a las dimensiones generales de la relación entre empresa y mercado, entre producción directa y condiciones sociales de la producción. Se trata de garantizar no solo la justa simetría de los valores financieros respecto a la producción social: la tarea es reinventar instrumentos democráticos de *Big Government*, volviendo permanentes los instrumentos que se utilizaron en los momentos más agudos de la crisis. Paul Krugman insistió varias veces sobre este pasaje, y creemos que es uno de los pocos economistas que hoy puede sumar

al pronóstico del ciclo una correcta identificación de las medidas de intervención política y de *exit-politics* que no instauren, con la reproducción del privilegio, nuevos y acelerados ciclos de crisis. Pero es claro que el problema fundamental sigue siendo el de la renta. Es preciso destruirla y restituir sus valores a la comunidad: esta es hoy la primera condición para cualquier avance democrático. Es evidente que bajo este cuadro las políticas fiscales deben ser repensadas completamente y reconfiguradas sobre la producción social, sin perder las grandes conquistas democráticas ligadas al principio de progresividad impositiva, sino orientándolas a la eliminación de la renta. Las socialdemocracias deberían además poner en el centro de su discurso político la unidad de Europa. Sin instituciones europeas no existe, en esta fase de la crisis del unilateralismo americano, ninguna posibilidad de autonomía política. La ruptura del vínculo atlántico es fundamental, tanto desde el punto de vista de la seguridad, de los suministros energéticos —y en general del gobierno de los flujos productivos sobre el mercado mundial, para no hablar de la lucha contra la pobreza—, como desde el punto de vista de la reconstrucción de un horizonte político común para las poblaciones europeas —y esto es lo más importante—. No hay precio que no pueda ser pagado sobre este terreno. Los contenidos culturales del humanismo europeo y las grandes tradiciones progresistas del movimiento obrero, solo pueden ser innovados sobre el terreno europeo.

Y a su vez —este es el punto crucial— las socialdemocracias deberían ser capaces de coraje. No se pide el coraje de Lenin ni el de Roosevelt, basta el sentido común. Para proponer e intentar hacer lo que se dijo antes no es necesario un gran esfuerzo, alcanza simplemente con escuchar el mundo del trabajo y el del saber. Luego, como primera indicación, desde el punto de vista de la teoría constitucional, tener coraje podría significar renunciar a todo modelo de bipolarismo derecha-izquierda que en la situación actual es completamente inapropiado; tener coraje, en la perspectiva de la *governance*, significaría renunciar a cualquier modelo de bipartidismo, mostrando más bien lealtad constitucional a la pluralidad de las demandas sociales y políticas de renovación. Se trata de salir de la *political science* y de sus argucias conservadoras, y descubrir las grandes líneas de la producción de subjetividad en el mundo intelectual y social del trabajo. Razonar sobre las nuevas formas

y sobre los nuevos sujetos de la lucha de clases —desde el punto de vista sociológico— no sería inútil para las socialdemocracias, programar un enfrentamiento sobre el terreno social —desde el punto de vista político— sería quizás útil y productivo. Las socialdemocracias deberían recordar que, en Italia, por ejemplo, sin el julio de 1960 no se habría salido jamás del abril de 1948.

Volvamos a leer a Gramsci¹

El libro de Peter D. Thomas es importante sobre todo porque traduce el pensamiento de Gramsci de Italia al mundo, introduciéndolo en particular en la escena anglófona. El objetivo explícito del trabajo de Thomas es abrir el debate sobre Gramsci dentro del marxismo anglosajón, lugar central hoy en la elaboración de la filosofía marxista. De más está agregar que a tal efecto Thomas desarrolla una lectura de Gramsci no solo ajustada a la renovación de los estudios realizados luego de la publicación de los *Cuadernos* y del epistolario, a mediados de los años sesenta, sino reorientada y enriquecida por el encuentro con la literatura más importante (Althusser, Anderson) que ha construido, por así decirlo, la *experientia crucis* en la transición atlántica de Gramsci.

Algunas observaciones sobre la interpretación gramsciana de Thomas. Quiero decir rápidamente que me convence solo parcialmente el

¹ Reseña del libro de Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Historical Materialism Book Series, Vol. 24, Brill, Leiden-Boston, 2009. Publicada por vez primera en UniNomade: <http://www.uninomade.org/ricominciamo-a-leggere-gramsci/>

paso a través de Althusser. Tanto la liquidación inicial de Gramsci en *Para leer El capital*, como el ambiguo acercamiento en la última fase de su pensamiento –la llamada “filosofía del encuentro”– se dan en el interior de un aparato epistemológico ajeno al marxismo gramsciano (típicamente francés y conectado a la crítica del lenguaje científico de la escuela de Canguilhem). De todos modos, es preciso reconocer que Thomas no juega mucho sobre las similitudes, sino más bien lo contrario, francamente reniega de ellas. Pero entonces, ¿por qué este encuentro? Porque este episodio, el cruce Althusser-Gramsci, constituiría, al decir de muchos althusserianos, “el último gran debate” en torno a la definición de la “filosofía” de Marx. ¿Pero en verdad este debate fue tan importante?

En cambio, mucho más convincentes son las aproximaciones de Peter Thomas a la lectura de Gramsci que hace Anderson y a la crítica consiguiente. Anderson, en su importante escrito “The Antinomies of Antonio Gramsci” del año 1976, sostenía que “las investigaciones de Gramsci en la cárcel estuvieron caracterizadas por una serie de ambigüedades que habrían originado una progresiva transformación y deformación de sus tesis, en particular de aquellas referidas al Estado y de su concepto central de hegemonía”. Según Anderson, el error está en la empuñadura y es la consecuencia originaria de una ambigua multiplicidad de los usos del pensamiento gramsciano. El concepto de “revolución pasiva”, en particular, representaría un desplazamiento de Gramsci hacia Kautsky; el concepto de hegemonía, en segundo lugar, expresaría una excesiva insistencia sobre la potencia de la sociedad civil contra el poder estatal (tesis que también Bobbio había suscrito hegelianamente), etc. No será difícil para Thomas aunque sí laborioso rechazar estas interpretaciones que se han convertido incluso en opiniones firmes y extendidas en el pensamiento anglosajón.

Pues bien, Thomas discute, tanto filológicamente –esencialmente sobre la base de la inmejorable contribución de Gianni Francioni– como políticamente, la lectura crítica que Anderson hace de estos conceptos fundamentales y recompone en su lugar una figura sustancialmente nueva y fuerte. Y lo hace de manera eficaz (vale la pena recordar incidentalmente que este libro reproduce, por la intensidad y cautela en su proceder, la gran tradición marxológica alemana y

rusa, cosa que confirma su valor científico). Por lo tanto, seleccionando algunos motivos de esta obra, me parece óptima la discusión del concepto de “revolución pasiva” que nos ofrece, con resonancias que superan la simple reconstrucción y nos transfieren a un terreno actualmente *biopolítico*. Vale decir aquí que la “revolución pasiva” de la burguesía se muestra a través de pasajes moleculares, establecidos y reconfigurados en el tiempo, pasajes que inciden igualmente —y recíprocamente, es decir dialécticamente— sobre las estructuras y las subjetividades del proceso histórico. Soy particularmente sensible a esta definición de “revolución pasiva”: un instrumento conceptual del cual fui un usuario, más o menos consciente, en mi esfuerzo por describir, entre Descartes y Spinoza, la génesis de la ideología burguesa, entre acumulación primitiva del capital, configuraciones del Estado absoluto y alternativas republicanas.

Igualmente fuerte y completo es el análisis que Thomas lleva adelante sobre el concepto de “hegemonía”, cuando construye su originalidad frente a la historia prerrevolucionaria rusa, ante la experiencia del bolchevismo constituyente y hasta la NEP. Esta originalidad se funda en el rechazo radical a considerar la hegemonía como una teoría genérica del poder social y conectarla en cambio a la definición de la “forma-Estado”, así como ha venido configurándose en el mundo occidental, y en sus revoluciones. Revisitada bajo la figura de la dictadura del proletariado, la hegemonía es un arma a considerar y a aplicar en el proceso de lucha por la realización del socialismo. También aquí el análisis gramsciano integra momentos de extrema clarividencia al considerar la hegemonía proletaria enraizada en un contexto biopolítico (producto de la experiencia revolucionaria de la clase obrera), o bien, por el contrario, como expresión de la dictadura de la burguesía, del fascismo, hegemonía que desde el Estado inviste a la sociedad, configurándose como *biopoder*. Pero es solo el primer concepto de hegemonía, el de clase, el que contiene la potencia constitutiva que lo hace un dispositivo ontológico. En el uso que hago de las categorías foucaultianas creo no maltratar las categorías gramscianas. Por el contrario, creo que estableciendo estas relaciones doy mayor actualidad a las innovaciones interpretativas de Thomas (sería tiempo en verdad de que algún estudioso recorriese el pensamiento de Gramsci desde el punto de vista foucaultiano).

Pues bien, llevado a término este trabajo de redefinición de los conceptos y yendo más allá de las tradiciones interpretativas ya consolidadas, Thomas intenta componer una figura definitiva del pensamiento gramsciano. Me permito retomar al respecto un pasaje conclusivo de su trabajo:

Historicismo absoluto, inmanencia absoluta y humanismo absoluto. Estos tres conceptos deberían atesorarse como tres atributos de un proyecto —constitutivamente incompleto— de desarrollo del marxismo como filosofía de la praxis. Tomados en una dinámica en fértil interacción, estos tres atributos pueden ser considerados como breves dispositivos para la elaboración de un programa de investigación autónomo para una filosofía marxista del hoy, como una intervención en el *Kampfplatz* de una filosofía contemporánea que intente adherir y renovar el original gesto crítico y constructivo de Marx.

Entonces, es en el terreno de una absoluta reducción de los conceptos a la historia que se hace posible una gramática abierta y traducible para la organización hegemónica de las relaciones sociales. Es en el terreno de la inmanencia, del rechazo a toda forma de trascendencia que una práctica social puede constituirse como teoría, mejor dicho, establecer la constitución de mutua y productiva correlación entre teoría y práctica. En suma, solo un humanismo absoluto puede plantear las bases para la realización de una obra dialéctico-pedagógica de hegemonía, “en otras palabras, la noción de una nueva forma de filosofía como elemento en el desarrollo de una aparato hegemónico alternativo de democracia proletaria”.

Una única observación, para terminar. ¿Por qué este pensamiento gramsciano, así construido, debería todavía representarse como una “filosofía”? Más aún, el pensamiento que configura la *praxis* dentro de los parámetros del historicismo, de la inmanencia y del humanismo, ¿puede todavía definirse como “filosofía”? ¿No deviene en cambio la filosofía una ilusión insostenible, un instrumento inutilizable, cuando aquellos criterios —historicismo, inmanencia, humanismo— son incorporados como categorías de la reflexión en la *praxis*? ¿Qué es la filosofía una vez destruidas sus referencias a la trascendencia de lo teológico-

político y a los residuos temáticos de la secularización? La filosofía constituye actualmente una reliquia, buena o mala, una variante más o menos reaccionaria del intento de la burguesía por comprender su propio destino —este es mi parecer, confirmado por un gramscismo a la Thomas—. Pero entonces, una vez repuesto el pensamiento allí donde Thomas lo coloca, ¿por qué querer considerar a Gramsci un filósofo? ¿Dicha definición interesaría al propio Gramsci? El objeto de la *praxis* no es filosófico sino histórico, inmanente, humano, por lo tanto, revolucionario. El Gramsci de *Americanismo y fordismo* subraya: “en América, la racionalización ha determinado la necesidad de elaborar un *nuevo tipo humano* conforme al *nuevo tipo* de trabajo y de proceso productivo”. La *praxis* apunta al continuo revolucionar del hombre.

Biopoder/biopolítica. Subjetividades en lucha

Entrevista con Luca Salza¹

—¿Podrías explicar las razones por las cuales la noción de biopolítica asumió un rol guía en el desarrollo del pensamiento político radical italiano? Más allá de tus posiciones, pensamos en Virno, o en Agamben y Esposito. Naturalmente, las instancias teórico-políticas del feminismo italiano, la insistencia sobre la diferencia sexual y la batalla por la politización de la esfera de la reproducción, deben haber jugado un rol decisivo al respecto. Podríamos tal vez partir de tu aporte específico a la cuestión: “subsunción real” y “biopoder”.

—En lo que respecta a Italia creo que la cuestión debería verse desde el punto de vista de la crisis interna de las temáticas marxistas. Es decir, en el marco del análisis del concepto de “subsunción real”, que no es simplemente un concepto sino también un dispositivo del análisis concreto del desarrollo capitalista y del posicionamiento de los movimientos al interior de dicho desarrollo. Es preciso tener presente que el concepto de “subsunción real” deriva de los análisis frankfurtianos sobre la exten-

¹ Traducción de “Biopotere/biopolítica: Soggettività in lotta”, transcripción de una entrevista inédita entre Antonio Negri y Luca Salza en París, julio de 2009.

sión global del dominio capitalista, pero permite —en nombre de sus inmediatas determinaciones marxianas y a diferencia de lo que ocurre en Adorno o Marcuse— el descubrimiento del “antagonismo de clase” en el interior de esta globalidad. Es decir, permite ir más allá del concepto de “alienación” y de la parálisis que este concepto introdujo, entre los años 50 y 60, en el análisis de la subjetividad política. Ahora bien, a partir de estas consideraciones madura la definición del campo biopolítico y los dispositivos adecuados de intervención política. Todo esto sucede en los años setenta, en el contexto de la superación del obrerismo de los *Quaderni rossi* y de Tronti. La hipótesis es ir más allá de la fábrica. Pero sobre todo más allá del Partido. Agregaría entonces este fenómeno a los que ustedes enumeraron y que giran por ejemplo alrededor de la temática de la diferencia sexual. Es un acontecimiento que se desprende de las dinámicas efectivas del movimiento de clase, que se desarrolla en las empresas, en los movimientos que se despliegan sobre el territorio metropolitano. Es la época de los primeros centros sociales, de los primeros centros de asociación del proletariado juvenil. Está también el movimiento feminista que al inicio no es simplemente feminista, pues sus luchas se desarrollan y se deslizan impetuosamente desde la cuestión del salario a la de los ingresos, familiares o no. Existen también los movimientos por la emancipación de la familia y los primeros movimientos homosexuales. Lo extraño es que lo biopolítico interviene en el debate teórico de manera explícita recién en los años noventa, diez, quince años después del inicio de estas luchas, y que, cuando comienza a hablarse de biopolítico, se asume como obvio —desde este nuevo lenguaje— que el marxismo debiera archivar en el altillo. En realidad, es precisamente la relación de continuidad con el marxismo lo que distingue las posiciones teóricas a las que ustedes aluden. En lo que a mí concierne, pero podría referirme a Virno, a Ferrari Bravo y a otros, siempre reivindicué una continuidad con el marxismo: lo “biopolítico”, exactamente como la “subsunción real”, son asumidos como dispositivos de antagonismo en la lucha social, como desde antes en la lucha de la clase industrial. En los años noventa, cuando el dispositivo teórico “biopolítica-biopoder” entró fuertemente en el debate filosófico, existe en otras posturas una marcada disolución del concepto de lucha de clase, precisamente, en el interior y en función del concepto de biopolítico. Este malentendido es

absolutamente característico de las concepciones débiles de lo posmoderno. En otros casos, es preciso verificar. Por ejemplo, Esposito pretende tener una posición central y mediadora, pero a mi parecer teme como al diablo el resurgimiento de una subjetividad antagonista. En Agamben existe cierto antagonismo, pero desenganchado de cualquier condición histórica determinada. Hay una tipología ideal-típica del antagonismo que en términos heideggerianos no se da como singularidad e invención/constitución sino como resistencia-límite y *estrema nudità*. Sobre estos márgenes, en realidad, la alternativa ya no existe, y la lucha, la resistencia, se pierden en una atmósfera ataráxica, cuando no mística (la neutralización de la pasión en lo sublime, y del ser en la nada).

—En esta línea de continuidad que trazás entre el concepto de biopolítica y Marx (y el comunismo), está la mediación de Foucault que fue decisiva en aquellos años.

—Ciertamente, el método del antagonismo aparece en Foucault caracterizado como producción de subjetividad. De allí se extraen algunas consecuencias. El comunismo ya no es un horizonte implícito en la historia, se vuelve más bien un elemento bajo riesgo, que, por un lado, se funda y se encarna sobre determinaciones concretas, sobre necesidades históricas de la producción: la transformación productiva del trabajo en actividad material, comunicativa, cooperativa, lingüística. Por el otro, y consecuentemente, se vuelve un nuevo modo de producción (con la intensidad y la extensión que posee *modo de producción* en la temática marxista), una verdadera innovación social. Es justamente en la definición social del trabajo que se descubre aquel sustrato común, aquella relación singular y productiva planteada entre determinación histórica y producción de subjetividad. Existe un motor ontológico, una *vis* o una *potentia* que organiza la relación entre estos dos momentos. La lectura de Foucault sobre esto es fundamental, la del Foucault maduro, el del *Collège*. En el año 1974 o 1975 hice una reseña de Foucault para *AutAut*, luego republicada en *Macchina-tempo*², en la cual, analizando

² Refiere al texto publicado en este volumen con el título "Sobre el método de la crítica política", parte III.

los escritos sobre la clínica y *Vigilar y castigar* reconocía que él había alcanzado el límite de la Escuela de Frankfurt y que, de ese modo, una vez identificado el terreno del *bios* —donde no solo existe alienación, sino corporeidad, resistencia, constitución— ya no podía hacer más que superar definitivamente el estructuralismo. Y es exactamente lo que hará. En su lugar, en el mismo período, Cacciari y compañía se lanzan contra Foucault y la “papilla” construida por su “vitalismo”. Los demás italianos que están en la escuela de Foucault y comienzan a traducirlo se asustan tanto por su radicalidad filosófica y política que, excepto unos pocos, hacen de todo para restaurar su ascendencia estructuralista, para exaltar los aspectos débiles de la micropolítica e ignorar el testimonio militante. Llegamos así a la paradoja de que un joven militante comunista, Duccio Trombadori, publica una fuertísima entrevista a Foucault en una revista de provincia y la ofrecerá tal cual al público italiano. En suma, podemos reconocer que los años setenta fueron difíciles, y que la apuesta en juego era clara: renovar la fuerza política de los movimientos italianos —y del comunismo— calibrándola sobre las transformaciones productivas y dando voz a la nueva subjetividad antagonista —que era lo que Foucault intentaba, por su parte—, o bien confirmar las viejas alianzas, reprimir lo nuevo y exaltar el poder del Partido. Como todos saben fue elegida la segunda vía, por falta de coraje intelectual y ético, terminando con la extinción de una gloriosa tradición.

Spinoza fue también, en aquellos años, otro referente decisivo contra la expansión académica de la influencia de Heidegger y las correspondientes conversiones al heideggerismo de fuertes patrullas del pensamiento escolástico y de ex marxistas. Elegir a Spinoza significaba, a grandes rasgos, ser para la vida y no para la muerte, estar del lado de los movimientos, dentro de su propuesta de resistencia, más que adentro de la academia y de las instituciones. En aquellos años, el primero en descubrir la densidad ontológica y política del concepto de potencia en Spinoza fue Alexandre Matheron, un ex comunista (y de aquellos años son también otros libros fundamentales sobre Spinoza, de Deleuze a Gueroult).

¿Qué nos proponía Matheron? Abrir el análisis del concepto spinoziano de potencia a los temas del tiempo —de la duración, de la historia, de la eternidad—, a los temas de la acción —de la potencia

política y de la producción de subjetividad— y, en suma, a los temas del vínculo —poderoso y constitutivo— entre cuerpo y mente, sobre el cual encarnaban las dinámicas de las pasiones y los dispositivos de las instituciones comunes. El materialismo, bajo la lente lógica y ontológica del spinozismo, perfeccionaba así su tradicional estatuto panteísta, asumiendo un proyecto —al mismo tiempo— subjetivo y constitutivo. De este modo respondía, en torno al 68, a la exigencia del tiempo y a las nuevas figuras de la lucha de clases. Esta es una línea decisiva, quizá más importante, a mi parecer, que aquella otra que pasa de Merleau-Ponty a Foucault, el otro gran camino sobre el cual en aquellos años se rompió con el marxismo clásico —incluso bajo su figura sartreana— en el terreno revolucionario.

—Otra línea sería todavía la que intenta delinear Badiou...

—En Badiou hay sobre todo una línea abstracta, la reivindicación de la utopía, lo político (el comunismo) entendido como principio lógico e ideal. A partir de ello existe la gran preocupación por no manchar esa idea, este presupuesto sacro, con las dimensiones de lo real. Es la consecuencia lógica de cierto 68 francés, propiamente estudiantil, maoísta, que se vio a sí mismo —y a su propia identidad— como acontecimiento revolucionario, completamente desarticulado de las determinaciones de la lucha de clases. Esta posición parece el reflejo perverso de la especificidad dogmática del PCF, asumida como objetivo polémico fundamental. Así, el comunismo sería algo que no tiene nada que ver con las figuras salariales, sindicales, políticas del movimiento, ni con las continuidades históricas de la lucha de clases. Es un ideal, mejor dicho una explosión, un acontecimiento, que se ubica más allá de ella. Solo sobre la destrucción del presente nacerá el sol del porvenir. Se trata, en suma, de una crítica vehemente de la lucha de clases como tal. Según esta posición, o se afirma la trascendencia del ideal comunista o ya no habrá ninguna posibilidad de hacer uso de él. Es preciso romper el proceso de la lucha salarial e inventar el comunismo como realidad futura. No existirá jamás homología entre los contenidos de la lucha actual y la construcción del comunismo. La relación entre potencia proletaria y poder de la burguesía debe ser absolutamente interrumpida.

El acontecimiento es algo que estalla. Es trascendente. En el fondo, el pensamiento de Badiou, creo, parece hacerse eco del de Tertuliano: “creo porque es absurdo”. El principio deviene absurdo porque debe afirmarse en absoluta discontinuidad con la lucha y las vidas concretas. Falta cualquier modelo de instrumentalización histórica y material en el pasaje de las luchas actuales al comunismo. Es esto lo que le hace decir a Rancière o a Badiou, ante las revueltas en los *banlieues*, que no se trata de luchas políticas. Es el maoísmo en la versión *rue d’Ulm*, en el cual el elemento político fundamental es que no se debe recuperar, en los contenidos del comunismo, ninguna relación con la lucha de clases. Naturalmente, todo esto exige un partido y una intelectualidad dirigente —externa, vanguardista—, pero incluso sobre dicho terreno resta preguntarse si no es preferible, antes que esta “política pura”, el “testimonio cínico” de Foucault o el “cinismo de la razón” de Jameson.

—¿Tal vez exista una analogía entre la grieta teórico-política que dividía en los años setenta “autonomía obrera” (Negri, etc.) y “autonomía de lo político” (Cacciari, Tronti) y aquella que se perfila actualmente entre la opción biopolítica deleuziana y aquella que Žizek ha definido como “política pura”?

—No precisamente. Tronti y Cacciari, cuando hablaban de “autonomía de lo político”, hablaban de autonomía, de autosuficiencia del Partido. Insistían sobre la continuidad y sobre la originalidad del partido comunista italiano. Se trató de una ilusión, pero de una ilusión alimentada por algo que pretendía ser realismo político. En Badiou, en cambio, es una operación enteramente filosófica, en la cual lo político aparece como concepto lógico. Lo político se piensa únicamente a partir de un concepto ideal, ni más ni menos que el comunismo: solo esta consideración platónica organizaría el discurso revolucionario. Evidentemente, no se trata de la recuperación de los temas anarquistas, se trata más bien del intento de remontarse a una fuerza ideal. En realidad existe cierto cansancio, cierta desesperación que hace fraternalmente comprensible esta operación, que a mi parecer es una recuperación solo retórica de Platón: Benjamin y Debord —y cierto kantismo ético y utópico— inspiran esta operación más de lo que hicieron el propio Marx y en general el materialismo histórico.

Además de un puro producto de la crisis, mejor dicho, de la derrota de grupos que habían creído poder reformar la izquierda desde su interior, la “autonomía de lo político” de los teóricos post-obreristas en Italia —“entristas” en el PCI— es también una decisión oportunista. Para enmascararla, Tronti, así como Cacciari, hace de esto una cuestión histórica, una reflexión sobre el novecientos, sobre el fin de la política moderna... En toda esta discusión hay ambiguos acentos nietzscheanos, y sobre todo un extraño efecto psicológico: estos teóricos, ex comunistas, siguen considerándose en el centro del mundo incluso cuando su partido —que los dejó estar, sino en el centro, en alguna parte— se desvaneció. Todo este llanto sobre el fin de la política moderna representa por lo tanto una gran estupidez, porque luego nos encontramos ante una sorpresa como Obama, y se descubre que la política todavía opera.

—La cuestión de lo político evoca el tema de las instituciones del común: ¿qué relación existe entre poder constituyente e institucionalización, comunismo y democracia? Tal vez podrías aclararnos tu relación con las posiciones deleuzianas: la propuesta de una ontología radical de la producción social que encontramos en *Mil mesetas* aparece como un horizonte caótico, indeterminado, ¿o es ya algo más? De manera más general, quisiéramos abordar uno de los puntos más delicados de tu propuesta, la cuestión de la organización. Con frecuencia has insistido sobre la necesidad de un momento subjetivo, de subjetivación, que caracterizaste bajo el término clásico de “decisión”. Este momento consistiría en el pasaje de la “multitud” (resistencia y diferencia) al “común”.

—En *Mil mesetas* hay una capacidad de hibridación del análisis que es absolutamente fundamental. Una explosión renacentista, bruniana, una potencia aprehensiva, un aferrarse a la realidad y al mundo tal como son. En el cuadro de este realismo caótico sin embargo las instituciones existen: son las que operan en el interior de cada situación histórica, así como en el interior de cada singularidad, de las hipótesis, los proyectos, las prótesis que el movimiento histórico determina sobre sí mismo; están allí siempre, constituyen la multiplicidad de lo real. *Mil mesetas* no es una máquina que elimina el problema de la organización, sino una pista

sobre la cual trabajar para la organización. El término caótico no debe ser tomado bajo una acepción negativa, sino más exactamente como diferencia y complejo de diferencias. Es, en primer lugar, resistencia, y luego emergencia productiva³.

El problema de la organización está ligado entonces al tema de la multitud porque el concepto de multitud es – incluso en el caos que la constituye – concepto de organización, así como es concepto de clase. Conjuguar multitud y organización significaría entonces –decimos– “hacer multitud”. ¿Qué significa “hacer multitud”? Es reunir una serie de elementos caóticos y hacerlos funcionar de modo que resulte una sociedad nueva, un mundo nuevo, un lenguaje nuevo, una serie de valores nuevos. Construir una máquina que produzca vida común, organización y un proyecto constituyente siempre abierto. Con toda probabilidad este pasaje puede suceder a través del descubrimiento del común. El común es el producto de una multiplicidad. Pero no es simplemente una virtualidad que la multitud realiza, una realización causal de potencia y acto: la virtualidad permanece. El común que organiza la multitud es una matriz que las singularidades experimentan y expresan –en el sentido que posee “expresión” en esta nueva filosofía de inspiración spinozista–: expresión quiere decir producir ser y darle forma. El problema de la organización deviene entonces el dispositivo mismo de nuestra existencia común. Es un problema de determinación ontológica. He aquí por qué en nuestro discurso se rechazan todas las alternativas de partido, sin que esto constituya un presupuesto anárquico. Por lo tanto, el tema absolutamente central es devolver la mediación al interior del proceso real, justamente, en la medida en que “expresión” se opone a “representación”. En *Commonwealth* –que es el libro en el cual junto a Hardt afrontamos estos temas– intentamos definir la multitud justamente como concepto expresivo. Expresivo en cuanto éticamente productivo: es el común el que vuelve biopolíticamente expresiva a la multitud.

Por lo tanto, producción y organización, nivel material y nivel político, son puestos a funcionar en conjunto.

³ Me permito en este punto remitir a Gilles Deleuze, “Instintos e instituciones”, en *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, 2005, pp. 27-30.

“Hacer multitud” quiere decir construir instituciones propias. Vivimos en una época en la cual el capital está profundizando su crisis, vivimos una transición revolucionaria. Concretamente, nosotros nos movemos sobre un terreno de libertad —hemos arrancado el valor “libertad” al capital—. Con el concepto de “común” queremos decir entonces que comenzó el futuro, el éxodo. La armada de Mao que atraviesa el río Amarillo, esta es para mí la imagen del éxodo, pero también del “hacer multitud”.

—Quisiera tocar aquí la cuestión del pobre, en referencia a la figura de un “uso sin derecho de propiedad” extraída de la tradición del espiritualismo franciscano y de la disputa teológico-jurídica con la Iglesia. ¿De qué modo, hoy, el pobre es multitud?

—Estamos en la inmanencia absoluta, vivimos en un mundo donde no hay *afuera*; *adentro* todos son productivos. En este cuadro también el pobre encarna una forma de resistencia-reversibilidad. El pobre produce: produce sociabilidad, lenguaje, rabia y lucha, piedad y *welfare*, etc. En América latina, si analizamos una ciudad como Río de Janeiro, te das cuenta de que la mitad de la población que vive en las favelas es tan productiva, o más productiva, que aquella que vive en los barrios blancos o mulatos. La favela es un centro de actividad impresionante. Estamos ante una paradoja: el orden global no es simplemente extensivo, es también intensivo, es decir, inviste a todos los ciudadanos, a todos los sujetos y lleva a los pobres en el corazón de la producción. El liberalismo de la segunda mitad del siglo xx empujó al obrero —base de la revolución socialista— hacia la pobreza: de ese modo el pobre tomó el puesto del obrero. El pobre “cubre” al obrero, es la primera representación de la potencia. Es preciso trastocar el mito platónico del pobre que busca la riqueza como un ideal. En realidad, lo sabemos desde siempre, es Penia quien crea a Poros, la pobreza es el productor ontológico de toda riqueza, de todo ser. En esta misma perspectiva, otro elemento que introducimos fuertemente en *Commonwealth* es la experiencia de amor, separándola de la interpretación religiosa y de la interpretación burguesa y romántica... El amor es aquella fuerza ontológica que está en la base de toda sociedad. La multitud rechaza

la soledad, y este rechazo está regido por el amor. El amor es la clave de la potencia de los pobres. La pobreza, entonces, aquella pobreza que parecía haber desterrado al obrero, por el contrario, lo rescata. El pobre es una potencia que se expresa en términos de amor. El pobre *ciompo*⁴ que se subleva en la Florencia del 1200, exclama, según Maquiavelo: “Desnúdense todos, así verán que somos iguales. Ante nosotros, iguales, no existe más el poder, existe solo nuestro amor”.

—Tal vez sea el momento de afrontar la cuestión de la ontología, de la cual ya hemos hablado un poco. Sería útil ahondar en la relación entre excedencia y medida, vida y valor. Biopolítica significa, desde una perspectiva nietzscheana, la vida como lo que no puede ser calculado. Pero, desde otra perspectiva, son biopolíticas las técnicas de valorización y desvalorización de la vida puesta a trabajar por el capital a escala planetaria. En este sentido, afrontar un problema político en la posmodernidad significa afrontar directamente un problema ontológico. ¿Pero de qué ontología se trata?

—El concepto de excedencia es de tremenda importancia porque es el que te permite, por ejemplo, realizar el pasaje —que teorizamos en *Commonwealth*— donde lo “uno se divide en dos”. Esto quiere decir que estamos entrando en una época en la cual reducir el trabajo vivo bajo el mando capitalista, unificar en el capital el trabajo intelectual, afectivo y, en general, inmaterial, se hace cada vez más difícil, cuando no imposible. Lo uno (del capital) se rompe en dos: el trabajo vivo y el comando. En efecto, cuando se habla de excedencia, ya no se habla del plustrabajo que puede ser transferido en el plusvalor, por lo tanto en ganancia y en consecuencia en la construcción de una clase patronal explotadora y entonces de una clase dirigente, de un Estado, etc. La excedencia aquí se ha convertido en algo irrecuperable para el poder. Es la excedencia del trabajo inmaterial en todas sus figuras —cognitivas, afectivas, lingüísticas, etc.—, pero sobre todo es la excedencia autónoma de la cooperación productiva. Excedencia significa *fuera*

⁴ Se llamaba así a los cardadores de lana, el sector de los trabajadores de la industria textil con menores ingresos y más baja representación gremial. [N. del T.]

de medida, cuando por medida se entiende el control cualitativo y cuantitativo de la fuerza trabajo –que valoriza– en su subsunción al mando del capital. En suma, aquí salta la medida, siendo la medida el criterio que permite la recuperación de la actividad humana por parte del poder. Por lo tanto, la crítica al concepto de medida y en consecuencia del concepto de valor, de la ley del valor en el marxismo, y, en general, en el capitalismo, y la verificación práctica de su crisis histórica, material, permite plantear el presupuesto de un horizonte de libertad. Luego surgirá, siempre, el problema de definir una nueva medida de la producción y de la producción de subjetividad cuando se constituyen las instituciones. Este problema jamás está cerrado. En nuestra apertura se representa una enemistad inflexible ante Platón y todas las figuras del saber y del mando envueltas en las grandes reglas de Weimar, Oxford, y, por último –*si parva licet*⁵– de Bolonia. En cada caso, en *Kairos*, *Alma Venus*, *Multitudo*, he intentado una periodización de las figuras de la medida a través de la definición de tipos ideales: “el hombre-animal”, el centauro, es la figura que encarna en la antigüedad la relación de subordinación –de medida– a la naturaleza; luego en la fase central de la modernidad es la idea del “hombre-hombre” la que establece la medida de la valorización (así lo llama Pico Della Mirandola); y hoy en cambio existe un nuevo tipo ideal que llamamos “hombre-máquina”. No sé si esta imagen funciona en el marco de esta propuesta de periodización, hoy lo llamaría más bien “hombre-excedencia”. Sin embargo, lo fundamental es hacer hincapié en la idea de la transformación del trabajo que ahora se conecta directamente a la excedencia del valor. Hoy, todo esto es maquínico. Resistencia y reversibilidad, respecto a la producción de valor, viven en un régimen maquínico. Contra la medida del poder, la excedencia es la des-medida que hace saltar cualquier lógica del capitalismo, y que, sin embargo, mantiene siempre abiertas esta lógica y estas rupturas. ¿Hasta que se extinga el capitalismo? Puede que sí. Aquí en el fondo se puede leer mi problema, que fue siempre el de la

⁵ *Si parva licet* componere magnis, “si se permite comparar las pequeñas cosas con las grandes”, expresión latina proveniente del final del verso 176 del libro IV de las *Geórgicas* de Virgilio, que se utiliza como licencia para establecer una comparación aleatoria. [N. del T.]

lucha de clases, es decir la liberación del hombre a través de la lucha de clases hasta la destrucción de la sociedad de clases. Es decir, la extinción de la valorización capitalista. Desde este punto de vista, la multitud como excedencia es vencedora en la lucha de clases. Estos son principios ontológicos.

—¿Pero cómo se dará esta victoria? Si en el lugar de la dialéctica, en el régimen biopolítico, hay lógica de la reversibilidad, ¿no habrá más ruptura ni discontinuidad? Y además, ¿en qué sentido la biopolítica cambia la relación reforma/revolución? Las instituciones del común, ¿son la forma que toma el lugar de la *governance*, o bien encarnan una ruptura revolucionaria?

—Construyo mis lenguajes, y a través de mis lenguajes, construyo concretamente mi vida. Es preciso ser realistas. El comunismo *ce n'est pas n'importe quoi*⁶. El comunismo es hoy este objetivo concreto: la construcción de mi vida, de la relación con mis hijos, con mis hermanas, mis hermanos, con los demás, por fuera de toda subordinación capitalista, por fuera del dominio del hombre sobre el hombre. Es obvio entonces que la relación reforma/revolución, que había sido configurada en la teoría clásica, de Engels a Lenin, pasando por Bernstein, funciona hoy de manera diferente. Porque hoy las cosas *se hacen*. Porque nosotros vivimos una transición. La transición es ontológica. La revolución está adentro de la transición. No es ni su punto de partida ni su punto de llegada. La guerra revolucionaria, que era un elemento fundamental en la teoría clásica del comunismo, es hoy un hecho cotidiano, y no catastrófico —o catastrófico en otro sentido—. Cuando se habla de “democracia absoluta”, se habla de la capacidad de lucha a través de los instrumentos políticos (construcción de movimientos, insurrecciones), de construir un mundo nuevo en el cual *todos* trabajen para *todos*, o mejor dicho, de la capacidad de construir nuevos espacios, espacios del común, y de defenderlos. Los ejemplos no escasean: comunes no son solamente los bienes naturales (agua, aire, gas, bosques, etc., hasta los espacios submarinos), comunes son

⁶ “No es cualquier cosa”. [N. del T.]

también estos espacios transformados por el uso común; y comunes además son todos los bienes artificiales (máquinas construidas por la máquina hombre), como la moneda (o bien la finanza productiva), los espacios informáticos, las instituciones educativas y culturales, etc... Espacios a los cuales todos deben tener acceso y disponibilidad común. Aquí ya no existe la ganancia. De este modo vemos cómo la distinción entre reforma y revolución se atenúa. La reforma puede ser revolucionaria cuando va en la dirección del común. Si luego, bajo el problema de la relación reforma-revolución se quiere plantear el problema del uso (o no uso) de la violencia, puede que se trate más bien de una provocación vulgar e hipócrita, pero sobre todo carente de sentido: la lucha comunista, sea reformista o revolucionaria, es siempre violenta porque los que poseen, y han acumulado riquezas y poder, defenderán siempre sus posesiones con la violencia —de las armas o del derecho—. Ahora bien, la defensa y el desarrollo de las instituciones del común ya existente, como por ejemplo podría ser la universidad o el *Welfare*, son ciertamente una prioridad, pero evidentemente no alcanza. Los movimientos deben hacer surgir la capacidad de crear *soviets*, consejos u otros instrumentos de organización democrática que expandan, organicen y garanticen los espacios-institucionales del común. Sobre esto se pueden hacer programas, no se trata de “hipótesis”, sino de hechos concretos. No tenemos necesidad de la revolución para recién entonces hacer los programas. La revolución no viene después. La revolución vive cada día dentro de esta des-medida de nuestra relación y de esta presión organizada para la construcción del común. A su vez, es preciso captar, sobre todo en la crisis, la des-medida de la relación de explotación, cuando los patrones ya no logran explotarnos. Esto sucede porque la organización del saber, la organización de la vida, la dimensión biopolítica de la producción muestran una gran dificultad para ser subsumidas al capital. Existe un elemento nuevo, revolucionario en la relación capitalista de explotación: “lo uno se dividió en dos”, y ahora yo puedo conseguir no mercantilizar lo que hago, y puedo en cambio considerarlo como algo que transmito comúnmente a las generaciones futuras a través de las instituciones que intento construir.

—¿Cuál es el **nexo** entre común, comunismo y biopolítica, en una situación de crisis? ¿Cómo puede la **noción de común** convertirse en el medio conceptual entre comunismo y biopolítica?

—Detengámonos sobre la crisis y sus interpretaciones. Yo pienso que entre todas las interpretaciones debemos preferir aquellas que rechazan las concepciones —de derecha o de izquierda— que atribuyen las razones de la crisis a la separación entre finanzas y “producción real”. Pues bien, es preciso en cambio insistir sobre el hecho de que la financiarización no es una desviación improductiva/parasitaria de cuotas crecientes de plusvalor y de ahorro colectivo, sino más bien la forma de acumulación del capital, *simétrica* a los nuevos procesos de producción social y cognitiva del valor. Por lo tanto, la crisis financiera moderna debe ser interpretada como *bloqueo* de la acumulación de capital, más que como el resultado implosivo de la falta de acumulación del capital. El bloqueo deriva de las fuerzas de reapropiación y del rechazo de la cooperación propuesta cada vez más ampliamente por los comportamientos de las nuevas clases productivas globalizadas, contra las políticas y las prácticas de la explotación y de la guerra neoliberales.

¿Cómo se sale de la crisis? También sobre esta cuestión se trata de expresar un radicalismo comunista conforme a la profundidad de la crisis. De la crisis económica se puede salir solamente a través de una revolución social. En efecto, hoy cualquier *New Deal* posible puede ser viable solamente sobre la construcción de nuevos derechos de propiedad social de bienes comunes, un derecho que, con toda evidencia, se está contraponiendo al derecho de propiedad privada. En otras palabras, si hasta hoy el derecho a un bien común tomaba la forma de la “deuda privada”, si el capital preconiza la sociabilidad de la explotación presentándose él mismo, de manera astuta y perversamente mistificada, como comunismo (de los poseedores del capital, evidentemente), de hoy en adelante es legítimo reivindicar el mismo derecho bajo la forma de la “renta social”. Imponer el reconocimiento de estos derechos comunes es a su vez la única y la justa vía para salir de la crisis.

PARTE III



Sobre el método de la crítica política¹

El orgullo trivial de la razón de Estado tiene un ritmo continuo de nacimientos y reapariciones. Antes y después de Marx. Antes, en el retorno a Hobbes, después, en la memoria desencantada de Stalin. Hobbes y Stalin registraban una necesidad, una razón de conservación suprema en la física del poder que asumían; el altísimo valor de la paz y así el de la nación, el de la patria. Leviatán como Iván el Terrible. “La política sobre la economía”, “la autonomía de lo político sobre el interés de clase”, “la dependencia de la economía en relación a la política”, solo pueden significar estos valores: paz y/o patria, *über alles*²; al menos si, como en la acepción de Neumann³, se elige Leviatán y no Behemot. Hobbes y Stalin actúan en el interior de un horizonte mecanicista del

¹ Traducción de “sul método della critica política”, publicado por primera vez en *AutAut*, 167/8, pp. 197-212, 1978. Republicado en Antonio Negri, *Macchina tempo*, Feltrinelli, Milán, 1982, pp. 70-84.

² Referencia al himno alemán, *Deutschland über alles*, “Alemania, por encima de todo”. [N. del T.]

³ F. L. Neumann, *Behemoth: pensamiento y acción en el nacional-socialismo, 1933-1944*, Antrophos, Barcelona, 2014.

cual deben poseer la llave para imponer el valor que les interesa, para cerrar el sistema sobre dicho valor. Incluso un horizonte físico singularmente abierto, como el descrito por el mecanicismo hobbesiano y por sus pulsiones, por su potencialidad, debe postular la trascendentalidad del poder. El poder es un trascendental: el criterio de la obligación es trascendental –leen los intérpretes–, y es irreducible a la mecánica de los instintos. Aquí descubrimos el poder, y lo definimos como un momento que posee una intensidad extraordinaria de alteridad: un otro que domina, en la medida en que es necesario para la existencia. El idealismo es la residencia de la *razón de Estado*, es el motor que la reproduce continuamente. El idealismo es la doctrina del valor, del dominio de las pasiones, de su solución trascendental. La verdad del idealismo no es otra entonces que la de los valores que él expresa e impone: la paz y la *patria*, la paz o la patria.

Hoy se dice: *politique d'abord*⁴, “autonomía de lo político”. Pues bien, ¿qué valor se persigue? Ningún otro –dicen– que no sea la ley de la dictadura obrera sobre el desarrollo. ¡Gracias al cielo, como si se tratase de nada! Pero esto exige al menos un presupuesto: que los obreros quieran dictadura y desarrollo y que acepten subordinar la potencialidad de su fuerza a lo trascendental del desarrollo, así como a la paz y/o a la patria. La “autonomía de lo político” es una teoría de la transición, una teoría –“leninista”, por cierto, a la manera de la Tercera Internacional)– que considera los *contenidos* del desarrollo capitalista del proceso revolucionario bajo la *forma* del salto: un hiperleninismo nacido en una zona de altísima y sublime rarefacción teórica e histórica. Su determinación concreta es por lo tanto una concepción del desarrollo que debe mostrar la pulsión al salto, al cambio cualitativo. ¿Y si este no se da? No importa: la función de lo político es reafirmada y eso basta para el intelectual orgánico “de nuevo tipo”, la mistificación del valor es reintroducida, redefinida, asumida por el sistema. Lo político debe ser separado de lo económico, pues solo esta separación permite la restauración del valor.

Este tipo de “lysenkoísmo” de la teoría política no es menos característico que aquel que se lee en la teoría de la ciencia. Es un sistema –no

⁴ Primero la política. [N. del T.]

puede ser más que sistémico– de utilidades genéricas –no puede ser más que genérico–: la economía y no la lucha de clases, que postula una sublimación en el Estado (paz, patria, desarrollo). La trivialidad del “lysenkoísmo” científico es templada en el político por una tradición que por principio quiere la política desligada de la verdad: la verdad allí es únicamente aquella que refiere a la totalidad del valor propuesto, al que debe sacrificarse la verdad de los movimientos particulares. Paz, patria, desarrollo: esta es la verdad final. Su relación con la realidad es apología de lo concreto, sequedad del intelecto, conducta curial (el maquiavelismo, no Maquiavelo, el hobbesismo y tampoco Hobbes... Togliatti y –no, ¿pero por qué no?– Stalin). Lysenko es la autonomía de la verdad. El sistema del “lysenkoísmo” es el proceso que produce el salto más allá de la verdad, el sacrificio por el valor, por la conservación, por la paz-patria-desarrollo. Es un sistema de homologías impulsadas hacia una única coherencia: la del valor, la de su dominio subrepticio, de la falsedad. Es un postrarse ante el poder transformando el problema en servilismo y proyectando una solución técnica (técnicas curiales).

Hay quien dice: ¡neguemos estas homologías y la necesidad del salto a la totalidad que consagra y sublima el proceso! Es lo contrario puro y simple de la teoría de la autonomía de lo político, aquí, la transparencia del salto es negada tan radicalmente que el poder resulta restituido a su maliciosa autosuficiencia ideal, a su determinación fetichista, a su originaria no-verdad, sin tener que recurrir a ninguna ficción dialéctica, a ninguna formalidad. Esta interpretación del poder lo formula como objeto a destruir. Lo que se debe destruir es el “lysenkoísmo”, un modelo *input* reconvertido en *output*: el “lysenkoísmo” asume en efecto una serie de datos y produce no-verdad absoluta a través de un mecanismo de conversión que opera sobre un sistema de homologías mistificadas. El poder se representa en el “lysenkoísmo”: tanto en el punto de vista del poder como en el de la ciencia lo que vale es la totalidad, ella precede absolutamente lo real, la sublimación controla la verdad. Hasta aquí va la denuncia, moralista si se quiere, no obstante dura y documentada; la dureza de los hechos y la terquedad de la realidad contra el idealismo político. Pero, ¿de verdad queremos llevar la crítica del poder hasta la negación que roza la indiferencia? ¿Es adecuada la indiferencia para la crítica del idealismo? ¿O acaso no deviene ella misma una expresión,

una variante, un engaño? Cuando los *nouveaux philosophes* llevan la crítica del poder hacia la tosquedad de la indiferencia, ¿ganan o pierden la batalla sobre el terreno de la verdad?

Existe el hecho que tengo ante mí: el “idealismo del Gulag”. La manipulación de la realidad que desciende de ello sigue las leyes de la dialéctica mistificadora de la totalidad. Los pasajes de esta dialéctica están todos dominados, apoyados, dirigidos por la indiferencia del valor. Las homologías pueden darse solo porque operan sobre el contexto de la indiferencia. Pero si yo niego, resisto, denuncio este hecho y su indiferencia, no estoy –por eso mismo– dentro de la indiferencia; al contrario, soy la diferencia, la determinación real y la determinación práctica. “El ser humano no se caracteriza por cierta relación con la verdad; sino que guarda, como si le perteneciera por derecho propio, a la vez manifiesta y oculta, una verdad”⁵. Niego *aquel* poder porque quiero –no aquel poder sino– poder, la hobbesiana pulsión vital que es un poder de existir, de producir y reproducir. Si niego toda homología posible entre mi potencialidad de existir y *aquel* poder, no puedo negarla en la indiferencia, al contrario, debo afirmar la universalidad del problema del poder. La crítica no puede destruir al objeto, y esto vale tanto más cuanto más universal es el problema, cuanto más implicada está la realidad determinada en cada sujeto. El enfoque de los *nouveaux philosophes* vale en la medida en que enfrenta y plantea la universalidad del problema del poder a nivel de sus actuales dimensiones históricas y sociológicas: el trabajo social determina su antagonismo frente al Estado, no tiene adelante un patrón sino a la realidad colectiva del Estado, el poder ideal del patrón colectivo. Con toda su monstruosidad y su necesidad.

Por otra parte es verdad, de hecho ha sucedido que las homologías del proceso laboral concreto e inmediato (aquellas definidas por la experiencia del obrero de fábrica) respecto al trabajo social se hayan desteñido en analogías y hayan sido negadas en un salto cualitativo: el antagonismo ya no es el del proceso laboral inmediato sino aquel que viene definiéndose sobre el terreno de la socialización del trabajo. Si esto es así, todas las categorías del antagonismo deben ser reformuladas. La concepción de

⁵ M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. II, PCE, México, 2015, p. 290.

la "indiferencia del poder" no logra reformular nada, salvo el terreno sobre el cual se plantea la problemática. Pero el hecho de proponerla nuevamente con indiferencia es a su vez una mistificación: un poder igual y omnipresente frente al cual no la potencialidad determinada sino la indeterminada levanta reivindicaciones indefinidas e indefinibles. Ni siquiera esta crítica, en lo que afirma como en lo que falta, determina el problema, define la necesidad de profundizar esta investigación y establecer sus articulaciones. De cualquier manera, ni la voluntad idealista del estalinismo renovado, ni la indiferencia de la totalidad del poder —redefinida y/o criticada—, nos satisfacen; ni el "lysenkoísmo" en la teoría política, ni la negación de la problemática del poder nos sacan de la realidad ideal de la mistificación del poder. Sin embargo, la tarea prioritaria es romper el horizonte y descender nuevamente al proceso que lo constituye, quebrándolo, abriendo una articulación analítica que siga la articulación molecular de las variables presentes. Indudablemente los *nouveaux philosophes* han llegado a explorar este problema: son importantes. Pero más importante es vivir este problema desde el interior, en su más brutal materialidad. Creemos que es posible.

Por lo tanto, el análisis recobra validez si recorre el tejido del ser, del ser histórico del poder, pero si lo recorre destruyendo su figura, su articulación, su dimensión; no el espesor, la pesadez, el esqueleto real. Estos deben ser reconstruidos. Es un análisis ontológico, un *Daseinsanalyse* el que vale la pena llevar adelante: en la medida en que capta el ser destruye la geometría ficticia de su imagen —hace del análisis el arma de excavación y demolición, la ciencia desestructura el poder en cuanto que muestra la dinámica constitutiva y en consecuencia desenmascara su imagen—. El poder deja entonces al descubierto su necesidad sobre el tejido disipado y disperso de sus hilos constitutivos. Estos hilos pueden ser recorridos, seguidos: ya no se encontrarán verdades preestablecidas, homologías y analogías o continuidad ininterrumpida de significados o materializaciones impermeables a la acción; no, aquí hay trabajo, aquí hay un joven poder que se construye en cada momento. Es el revés de aquel descubrimiento romántico que condujo a Schelling, al joven Schelling, ante aquel descubrimiento del endurecimiento histórico de la realidad humana, del mundo, de sus productos, y que le hizo gritar: "¡aquí hay naturaleza!". En cambio, aquí hay trabajo, actividad

humana. Lo hay en la medida en que reconquistamos la inmediatez del discurso contra la estratificación de las imágenes y la realidad de la mistificación. Frente a la objetividad del ser histórico, de su estratificación, de su institución, tenemos un coraje de la verdad que se pone enteramente en juego: la historia es un complejo de tangentes que se resuelven en resultantes, de estrategias que tienden al resultado. El punto de vista es el elemento constitutivo del proyecto histórico, pero lo es también en la arqueología del saber: la relación entre sentido y significado se invierte, el sentido es el que explica ahora el significado, no el significado –la consolidación brutal del dato– el que subsume el sentido. La desestructuración científica del mundo conocido nos lleva a los orígenes del conocimiento y del mundo así como a la definición de las condiciones de la autovalorización.

En Foucault, una específica tradición ontológica del pensamiento francés se hace horizonte operativo, científicamente eficaz, sin ceder a las tentaciones de la filosofía de la acción. Se acepta el pensamiento como acción compleja, no se confunde en la acción sino que goza de su conjunción. Un mundo unitario preside la formación de los instrumentos analíticos: había sido definido como tejido de lo imaginario⁶. El *Daseinsanalyse* de lo imaginario se coloca entre la antropología y la ontología y pretende ser capaz de superar tanto la hermenéutica de los símbolos como el mero horizonte del desciframiento: estructuras existenciales no alienadas, fundamentales, son captadas en esta primera aproximación. Más adelante, un trabajo filológico y de continua proximidad, cada vez más íntimo al texto, permite positivizar este impulso científico: de Rousseau a Spitzer, de Kant a Weizsaecker. Consideremos el trabajo que Foucault realiza sobre estos dos últimos autores⁷. Podría considerarse una burda desviación pero no lo es, aunque los textos tomados en consideración no son muy significativos sino más bien ambiguos. Sin embargo, no es una desviación sino un proceso de aproximación a una unidad profunda dentro de la cual, a partir de la cual –desde

⁶ M. Foucault, "Introducción" a Ludwig Biswanger, *Le reve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Brujas, 1954.

⁷ E. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 2004; V. von Weizsaecker, *Le cycle de la structure*, Desclée de Brouwer, Brujas, 1954.

su materialidad, antropológica, biológica, médica—, el análisis puede reconstituirse ante la totalidad. Construir la síntesis donde exista, no pedírsela a lo que es exterior a la inmediatez de lo real. Analizar, distinguir dentro de lo real, verlo constituirse no según esquemas metafísicos sino según estrategias concretas, esquemas, proyectos, investimentos.

¿Y las luchas? Cuando el pensamiento se libera del kantiano “esquematismo de la razón” o de la husserliana “intencionalidad funcional”, se encuentra dentro de un horizonte concreto que debe ser reconstruido como tal. El horizonte de la estrategia, del conjunto de las estrategias, es el intercambio entre voluntad de conocer y datos concretos, entre ruptura y límites de la ruptura. Toda estrategia es lucha, toda síntesis es límite. Aquí hay más dialéctica que en la propia dialéctica, más astucia que en la razón, más consistencia que en la idea. El poder es llevado finalmente a la red de actos que lo constituye. Ciertamente, aquellos actos están recubiertos de la ambigüedad que el poder representa de por sí: pero esto no quita que, en cualquier momento, la totalidad pueda dividirse, la heteronomía de los fines pueda darse y el cuadro pierda así toda unidimensionalidad. Porque lo que cambia es el punto de vista; lo que modifica y da tanta frescura a la investigación es el estar adentro de la realidad, reproducirla dentro de aquel acto de existencia y separación que es nuestro y de todos los sujetos que se agitan en la historia. Las luchas son el envoltorio de necesidades y puntos de vista, de proyecciones y de voluntades, de deseos y de expectativas. En nada y en ninguno se delega la síntesis. La ciencia se libera de su patrón para darse a la acción, a la determinación concreta y a la determinación práctica.

Es asombroso que un simple enfoque formal de este tipo sea tan potente como para resguardarnos del poder y evitar ceder a las tentaciones del “lysenkoísmo” o de la “indiferencia”, como para permitirnos una concepción activa del proyecto histórico así como de su ciencia. Tal vez por primera vez una metodología historiográfica y su fundamentación filosófica nos pongan en condiciones de transformar la realidad que combaten. Transformar la realidad significa evitar el “problema de la transformación”: desde unas categorías comprensivas a otras categorías, según el ritmo de las analogías estructurales. En cambio, tenemos leyes de heterogeneidad, de fractura, de separación, que saltan a nuestros ojos inmediatamente. El problema de la transformación, del valor en

precio, de lo real en simbólico, de lo particular en universal, pretende estructurar la realidad definitivamente: el sello del proceso es su no-verdad, *das Ganz ist unwahr*⁸. Por el contrario, transformar la realidad significa desestructurarla continuamente para que pueda darse el proceso –liminar, si se quiere, pero real– de la autovalorización, de la emersión de necesidades, de la proliferación de deseos. “Replantearnos nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; eliminar finalmente la soberanía del significante”⁹.

Inversión, discontinuidad, especificidad, exterioridad: la relación que preside la voluntad de conocer ya no encuentra soluciones dialécticas –ni fáciles ni difíciles–. Lo que atraviesa esta metodología es violencia, es siempre determinación de las condiciones de posibilidad junto a una existencia y un discurso. “Donde hay obra, no hay locura”. No obstante, “el *homo psychologicus* es un descendiente del *homo mente captus*”.

En Sade, como en Goya, la sinrazón continúa velando en su noche; pero, por esta vigilia, se une con poderes jóvenes. El no-ser que era se convierte en poder de anonadar. A través de Goya y de Sade, el mundo occidental ha adquirido la posibilidad de ir más allá de la razón con la violencia, y de volver a encontrar la experiencia trágica por encima de las promesas de la dialéctica.¹⁰

Es esta violencia la que destruye el poder, es la violencia de la autovalorización la que deconstruye el poder, es esta insistencia hobbesiana sobre la potencialidad física la que desenmascara la metafísica del poder. “El estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como propiedad, sino como estrategia”. Por lo tanto,

este poder no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición a quienes ‘no lo tienen’; los invade, pasa por ellos y a través de ellos (...) Lo cual quiere decir que

⁸ Todo esto es falso. [N. del T.]

⁹ M. Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 2005, p. 51.

¹⁰ M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. II, op. cit, pp. 302, 290, 299.

estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad (dichas relaciones se articulan en efecto sobre esta forma de acuerdo con toda una serie de engranajes complejos), no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y de modalidad. Finalmente, no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerzas. El derrumbamiento de esos 'micropoderes' no obedece, pues, a la ley del todo o nada; no se detiene de una vez y para siempre por un nuevo control de los aparatos ni por un nuevo funcionamiento o destrucción de las instituciones; en cambio, ninguno de sus episodios localizados puede inscribirse en la historia como no sea por los efectos que induce sobre toda la red en la que está prendido.¹¹

¿Es verdad entonces que este mundo de Foucault tiende al aplanamiento, que tiende —más allá de emergencias individuales— a proyectar la riqueza de la dialéctica de las estrategias sobre un horizonte estructurado solo formalmente, a repetirla en la concepción de una totalidad "sin sujeto"? Si esto fuese cierto, la historia política habría dado muerte una vez más a su objeto. Así, el sujeto mistificado prevalecería sobre una metodología vacía.

Foucault no nos ayuda demasiado a resolver este problema. El desarrollo de su discurso es provocativo: su historia de la locura no conoce locos. Sobre el terreno de la ideología tiende a hacer justicia a la indiferencia y a la intercambiabilidad de los discursos por igual: Bentham y Rousseau son complementarios, subraya Foucault en su "Introducción" a la edición del *Panopticon*. Cuando luego el problema

¹¹ M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, op. cit., pp. 27-28.

es planteado expresamente (por ejemplo, en la entrevista de *Révoltes Logiques* 4), Foucault admite la emergencia de un sobresalto subjetivo en la historia de los sistemas, pero esta ausencia es liminar –y por lo tanto universal, un atributo de *species*–, es dialéctica –mejor sería decir residual, porque es producida por el mecanismo de poder) y finalmente, en suma, es resistente... Entonces, ¿en qué sentido es potente? ¿El sujeto de las estrategias es real? ¿No es acaso simplemente el punto de encuentro de las redes de las existencias? Foucault no va más allá de la hipótesis de una posible determinación positiva, no supera sino que más bien profundiza la ambigüedad, lo elusivo del propio enfoque¹². En Foucault media el discurso. Él mismo había advertido sobre el asunto: “el tema de la mediación universal sigue siendo una manera de eludir la realidad del discurso”¹³. Pero el autor es ahora presa del peligro anunciado.

La némesis de la realidad es impotente respecto al discurso, porque la palabra es negada formalmente, sustancialmente asumida como horizonte exclusivo. Esta ontología del discurso es pesada, mediadora, irresoluble. Baudrillard acusa a Foucault de haber privado al discurso del sujeto y de haberlo reducido al terreno de la *circulación*. Aquí, el problema de la transformación no existe, no porque sea negado a la fuerza productiva transformar –como saber histórico– sino porque lo real –en su discontinuidad e interrupción– no es captado como tal sino más bien ya mediado por la transparencia haragana del discurso.

Estamos en el centro de la ambigüedad de Foucault. Su discurso es formalmente revolucionario: la realidad se conoce en cuanto que es transformada por el complejo de las estrategias que la invisten. Pero desde un punto de vista sustancial los contenidos de la obra de transformación se negocian en relación a niveles de realidad vetustos y conservadores. Pesimismo del contenido, optimismo implacable de las tensiones transformadoras, pero esta definición de la *nueva* naturaleza de la circulación no alcanza para volverse un hallazgo de la naturaleza *productiva* de la circulación. La reproducción es subsumida por la circulación, no la circulación por la reproducción. Y, sin embargo, todas

¹² Cf. Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia, 1986.

¹³ M. Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., p. 49.

las condiciones para que esto ocurriera ya estaban dadas. La fuerza productiva del conocimiento –y de los sujetos de las estrategias– estaba dada formalmente. Ahora, en cambio, es el conjunto el que no revela esta fuerza productiva, desestructura pero no autovaloriza, cumple una obra *destruens*, pero no organiza la *pars construens*. De hecho, niega la tensión de la voluntad de saber en la chatura del saber objetivo. El mundo es un gran mecanismo de circulación donde todo gira en relación a todo. Las regularidades, las series que se determinan son *wertfrei*¹⁴, no solo en el sacrosanto círculo de la lógica sino sobre todo ante la realidad. Producción de poder, producción de saber por medio del saber. La superación del estructuralismo repite sus características más anticuadas. El “lysenkoísmo” político y la teoría política de la indiferencia se toman revancha por la derrota sufrida en el nivel metodológico en el terreno de los contenidos, en el implante de la investigación. Cuando el análisis se autolimita al terreno de la circulación no logra expresar el potencial que habían captado el proceso de fundación, la insistencia sobre la fuerza transformadora, el espesor de las estrategias. Los materiales son sólidos pero la torre es frágil: la confusión de las lenguas, su indiferencia, se vuelven posibles. La destrucción de la homología estructural construye, o al menos deja como residuo, una estructura del no-sentido –la interrupción permite la reconstrucción de cualquier identidad–.

¿Por qué esta aporía interna del pensamiento foucaultiano? ¿Por qué el eje productivo, que podía, desde la fundación metodológica, a través de la vitalidad de las estrategias, investir de manera creativa la circulación del saber y de lo real, se limita en cambio a sí mismo y finalmente nos abandona a un horizonte desestructurado y solo definido pasivamente, sobre el cual las ideologías del poder pueden reconstruir su voluntad de poder? ¿Por qué la riqueza de un proyecto que, fundándose en la especificidad, a través de la discontinuidad y la lógica de lo concreto, de la separación, se esparce de todos modos sobre el conjunto complejo de lo real, se empobrece y se despoja del impulso productivo, que también quiere darse como universalidad? (Y esto es fundamental porque, para bien o para mal, es la pregunta que todos nos formulamos.)

¹⁴ Neutral, imparcial. [N. del T.]

Se dice que en Francia la política ejerce aquella función que en Alemania es ejercida por la metafísica, y en Gran Bretaña por la economía política. ¡Pues divirtámonos un poco con estas analogías! Poco me interesa aquí razonar sobre la metafísica alemana para verificar si el *impasse* foucaultiano se corresponde o no con algunos términos del pensamiento filosófico del tardocapitalismo. De hecho, el discurso correría el riesgo de multiplicar las ambigüedades, si bien es cierto que el lugar de Nietzsche es eminente en la meditación de Foucault (como para otros exponentes del pensamiento contemporáneo francés). ¿Pero cuál Nietzsche? ¿El maniquí fascista que promulga el absoluto de la *Wille zur Macht*¹⁵? Seguramente no. Preferiría aquella irresolución de poder y potencia que se constituye y se anula como tragedia individual, metafísicamente irresuelta en la difusión histórica de las emergencias del ser. Pero no se explica nada asumiendo esta genealogía del pensamiento foucaultiano, o solamente su resonancia filológica fundamental: se termina repitiendo el problema suscitado por el *impasse* foucaultiano. ¿El peso de la insensatez de la circulación, el vaciamiento de su sentido productivo, es más bien heideggeriano? Aquellos infinitos senderos no me llevan a ningún lugar. Nuevamente entonces el *impasse* no encuentra solución, fue simplemente saltado por Heidegger así como en el pensamiento nietzscheano fue puesto en términos extremos y paralizantes. Por lo tanto, no es esto lo que me interesa: el problema foucaultiano es el de la transformación y permanece abierto.

Debemos buscar sentidos y experiencias concurrentes para la identificación de este problema en otro lugar, allí donde el problema de la transformación existe (como realidad, como asunto en juego).

Más que a la metafísica alemana, vale mirar tal vez a la economía política inglesa. Cuentan que un día Piero Sraffa se encontró con Wittgenstein. La experiencia del *Tractatus* había terminado, aquel terreno ya no podía ser recorrido. Lo que perseguía Wittgenstein en el *Tractatus* también era un terreno de transformación, la última frontera de positivismo, del empirismo. Toda posibilidad de transformación estaba en crisis, las soluciones propuestas no lo satisfacían pues un enorme peso de experiencia y de sufrimiento las negaba. Sraffa por su parte se

¹⁵ Voluntad de poder. [N. del T.]

despachó con una burla napolitana, un signo manual de alusión, de desprecio, *far le fiche*¹⁶; y le pidió irónicamente su traducción simbólica. Cuentan que para Wittgenstein (y poco importa la verdad de la historia, si la fábula funciona), esta sugestión está en la base del descubrimiento de un nuevo campo de investigación sobre la producción de signos por medio de otros signos, esfera de la circulación pura de los signos, unidad de un universo a través de su movimiento sígnico. Producción de signos por medio de signos. ¿Producción de mercancías por medio de mercancías? ¿No es acaso la victoria de la nueva economía política lo que registra esta fábula? ¿No es la victoria de Sraffa?

¿Producción de mercancías por medio de mercancías? Aquel horizonte económico que siglos de pensamiento crítico ya habían querido fundar sistemáticamente sobre una teoría del valor, ahora se disuelve. Todas las relaciones, todas las homologías, todas las categorías deben ser reverificadas: no hay ninguna que rijan. La realidad del mercado se modificó tan fuertemente, tan radicalmente que toda función que no sea lineal, que no sea inmediatamente captada a través de una óptica lineal, es eliminada. Pero no solo el mercado –y la posibilidad de construir de otro modo conexiones análogas– es eliminado: se elimina toda determinación de los procesos por fuera de los términos de la regularidad, del análisis serial y estadístico. También, y sobre todo, las categorías de la producción son revisadas: ¿cuál es el nexo entre trabajo y valor? ¿Qué posibilidad hay de considerar el capital constante como resultado del desarrollo del trabajo vivo, cuando todas las relaciones internas del capital constante fueron alteradas y ya no podemos, en ningún caso, según la ley del no retroceso de las técnicas, inferir relaciones regulares? No hablemos siquiera de la ley del valor: de ella podemos tener solo una imagen conclusiva, derivada, humeana. Es el efecto de la reunificación de imágenes diversas superpuestas en una gran pantalla. Su única existencia es serial, en caso de que estas series registren solamente –y solo

¹⁶ Gesto ofensivo ya en desuso que consiste en cerrar la mano en puño introduciendo entre los dedos índice y medio el dedo pulgar, figurando así el órgano sexual femenino (llamado vulgarmente *fica* o *figa*) siendo poseído por el pene. La mano cerrada de aquel modo podía también asumir una función de conjuro o amuleto ante el azar o el destino, un gesto de confianza y picardía para enfrentar alguna prueba. El gesto aparece registrado en la plástica y artesanía barrocas. [N. del T.]

pueden hacerlo así— funciones lineales. Ninguna serie que se conecte, que se funde sobre la materialidad de un proceso de transformación real. Y ahora este mundo económico se reduce entonces a un universo panóptico en el que debemos movernos insistiendo sobre secuencias que se determinan según relaciones y dinamismos estructurales una y otra vez cambiantes y diferentes. Las propias regularidades seriales son efectos y conclusiones.

Me parece claro que nos encontramos aquí frente a una posición analítica que, con absoluta coherencia, presenta una crítica radical del problema de la transformación. Y me parece también evidente el carácter “panóptico” de este modelo. Pero esto no significa que, en la obra de Sraffa y de sus colegas, el cuadro esté pintado completamente en términos formales. Que la ciencia y la crítica puedan penetrar el nivel de la producción y el de la reproducción solo reduciéndolos al de la circulación no implica poner en duda, de todas formas, que producción y reproducción existen. De hecho, el nivel panóptico de la circulación es estimulado continuamente por las emergencias productivas, por las figuras que presiden la producción y la reproducción, la circulación gira porque es continuamente movida por pequeños estímulos eléctricos. Por cierto, nosotros solo captamos la punta, la emergencia de estos estímulos, solamente los vemos —y solo podemos ver el hecho de que ellos se organizan— como funciones. La ganancia es una función lineal del salario, no existen relaciones preconstituidas, ellas van constituyéndose. La dinámica del sistema es interior al nivel de la circulación. Esto no significa negar el peso del problema ontológico de la economía política: significa solo evitar que esta pesadez se vuelva insoportable, que la ontología sea un agujero en el cual caer impotentes. Querrá decir que el dinamismo impreso en la circulación viene de otra fuente, de otro lugar; aún así lo registro como efecto rechazando problematizar la génesis más allá del límite de su experimentación. Buscaré mis genealogías —continúa el teórico sraffiano de la economía política— a este nivel de la circulación, y serán sin embargo genealogías fuertes, si todas las categorías, todo el contenido conflictivo que allí se incorpora lo disuelvo ahora en el nivel de la circulación, siguiendo estas líneas tendenciales, los puntos de encuentro, las intersecciones y las series, los resultados y las resultantes...

Producción de mercancías por medio de mercancías. La economía política es una ciencia bien extraña: vive una complementariedad directa con la política económica que es una práctica. El análisis de las estrategias se transforma en práctica de las estrategias. Aquella solución al problema de la transformación negada a nivel genealógico debe encontrarse en el nivel político. Pero hasta aquí, a nivel analítico, el terreno de esta práctica fue vaciado de toda necesidad. El esquema es *sans sujets*, pero la práctica no puede serlo; ha detenido el tiempo como palanca importante del análisis (puede poner en juego la transformación diacronía-sincronía y viceversa), pero la intervención económica no puede hacerlo. Sraffa inventó un esquema teórico que puede permitir algunas álgebras de los planificadores a la Leontief¹⁷, pero luego, cuando estas álgebras se aplican en el tiempo y en el espacio, surgen algunas dificultades. Producción de mercancías *por medio* de mercancías, hegemonía de la circulación. Bien, ¿pero qué significa este “por medio”? El instrumento encuentra dificultades para adecuarse al análisis. El análisis disuelve delante de mí las consistencias espaciales y temporales del campo de intervención; ha desmitificado cualquier totalidad posible. ¿A qué se adecuará el instrumento, qué totalidad deberá crearse ahora? Ninguna –responde aún el economista–. Desde un punto de vista temporal mis unidades de intervención pasarán a ser cada vez más diminutas: solo podré considerar cada *trend*¹⁸ de larga duración como conjunto de muchas entidades independientes, como resultante de una cadena de situaciones de corto período. Desde el punto de vista espacial, mis unidades de intervención se volverán cada vez más diversas, separadas, pluralistas: toda teoría que asuma a priori grados constantes de utilización a largo plazo de cualquier potencia productiva ya no me sirve, debo romper con ella, no poseo coeficientes que afecten grandes relaciones del ciclo; por otra parte, la rigidez de las funciones y de las magnitudes consideradas puede ser al menos tan importante como su fluidez considerada hasta aquí. Pero, dicho esto, la ciencia debe comandar nuevamente, la política económica está constreñida a la conclusión, a la determinación final. Y allí donde falta toda norma de producción y donde el estímulo

¹⁷ La referencia es al economista de origen ruso Wassily Leontief (1906-1999). [N. del T.]

¹⁸ Tendencia. [N. del T.]

dinámico no está dado sino como pulsión externa a un sistema disoluto y disuelto; pues bien, allí nuevamente la subjetividad negada al nexo ontológico es reintroducida subrepticamente como mando en la (sobre la/de la) circulación. Toda ambigüedad es disuelta. La destrucción de toda homología solo puede recaer en la reinserción de una subjetividad de mando sobre una indiferencia de contenidos. La indiferencia de los contenidos solo puede ser resuelta por la relación de fuerza. Producción de mercancías por medio de mercancías, deviene producción de mercancías por medio de mando, producción de mando por medio de mercancías, producción de mando por medio de mando.

La paradoja del problema panóptico de la economía política contemporánea consiste en sentirse presa. Es decir, en el hecho de pasar subrepticamente de la destrucción del problema de la fundación ontológica a la determinación de una validación autoritaria, en el hecho de desplegar un análisis genealógico diferencial y concluir en una práctica unidimensional, que sin embargo, en cuanto nace de estos presupuestos críticos, se determina y no puede sino determinarse en términos de voluntad, de especificación de la indiferencia. Pero esta especificación es a su vez indiferente. La conclusión es presa de la indiferencia de los contenidos. Toda producción está finalmente dominada por la circulación. De este modo se afirma una función fuertemente mistificada, y entonces una imagen teórica que con Sraffa había captado la nueva dimensión del devenir económico —definido como horizonte sobre el cual el conjunto de las fuerzas determinaba una relación, y una serie de relaciones, realmente innovadoras— se opaca y se convierte en la base y el resultado de una operación de transformación y de manipulación de la realidad. De nuevo el “lysenkoísmo”, tanto más grave y trágicamente potente cuanto más provechosamente se despeja desde el comienzo el campo de la realidad económica. Es la emergencia de un comportamiento político lo que determina nuevamente la conclusión ofuscada e indiferente del análisis teórico. Aquí, nuevamente, los senderos no conducen a ninguna parte, sino al reconocimiento de esto mismo, y al desenlace complementario de un acto de fuerza, de una continua violación sobre, contra, la realidad.

No, en Foucault la producción no está dominada por la circulación. El análisis de la circulación como terreno privilegiado que ofrece hoy

el capital social, el análisis de la circularidad institucional dentro de la cual se coloca hoy la existencia de las clases, no niega, sino que más bien exalta la producción. La producción no es subsumida por la circulación sino lo contrario, la producción inviste a la circulación según un juego de táctica y estrategia, de estructuras y funciones, de juegos e instituciones que nos presenta, conjuntamente, el vigor del poder de la producción y la nueva cualidad de la circulación. Ciertamente, en Foucault esta tensión se aplanan con demasiada frecuencia. El análisis parece perderse entre el formalismo de una filosofía tradicional de la acción –sin objeto– y el concretismo de un estructuralismo tradicional –sin sujeto–. Captamos este *impasse* de Foucault, pero frente a otras experiencias del pensamiento contemporáneo percibo en él, más allá del *impasse*, una potencialidad tan poderosa, una pulsión ontológica tan vivaz, un ansia constitutiva tan fuerte que me parece difícil, cuando no imposible, reducir su pensamiento al *impasse* sufrido.

Debemos encaminarnos en el otro sentido. Es decir, reconociendo la centralidad del terreno y de la iniciativa metodológica propuesta por Foucault. ¿Una nueva forma de criticismo, un nuevo modelo de “síntesis *a priori*”, de la acción y de la estructura, de la voluntad y de la materia? Nuevamente no. Más bien, es la ontología que se renueva enraizándose en la complejidad de la realidad histórica determinada, subsumiendo todas las determinaciones del ser histórico. Así como el capital, en este límite extremo de su desarrollo social, lo determinó. Al afrontar este terreno, la crítica se distiende sobre todos los aspectos de lo existente, capta la complejidad de sus articulaciones, sus cruces, la movilidad de todos los factores, en la perspectiva de la totalidad social del capital, por lo tanto del poder. Porque cuando la complejidad del desarrollo capitalista alcanza esta magnitud, la crítica de la economía política deviene la crítica de la sociedad capitalista, por lo tanto la crítica de la sociedad, de las instituciones, del Estado, por lo tanto crítica de la política. Se revela el juego que lleva adelante el poder del capital: su análisis es su denuncia (esta ontología del ser histórico es conjuntamente genealogía y potencia crítica de destrucción). En este punto no me importan las reticencias de Foucault, no me importa siquiera el peso del *impasse* que revela continuamente su procedimiento, como si fuera una mancha exterior que aún no se ha lavado. Me importa en cambio

la radicalidad del punto de vista y la verdad de la definición del terreno de análisis. El punto de vista de la indagación me revela esta potencia social del capital en su propio fundamento, en su mistificación, en la red de estrategias a la que en verdad está constreñido (en la potencialidad de su impotencia).

Pero esto no alcanza. Tampoco a Foucault parece alcanzarle. En el Prefacio a la autobiografía de B. Jackson¹⁹, Foucault propone la lectura del mundo como mundo de la circulación del mando, de la exclusión, de la violencia, propone una consideración crítica del capital como cárcel, pero a su vez está impresionado, atónito y entusiasta por esta formidable realidad de revuelta, de independencia, de comunicación y de autovalorización interior a las cárceles. La idea y la realidad del poder, de la ley, del orden que atraviesa a las prisiones y que anuda conjuntamente las más tremendas experiencias en el relato de los encarcelados comienza aquí a vacilar: en su serie y regularidad, los acontecimientos se abren a nuevas condiciones de posibilidad. Ningún nexo dialéctico en esto: la dialéctica, en su falso rigor, aprisiona la imaginación de la posibilidad. Ninguna inversión estática. En su lugar, por el contrario, un horizonte abierto. La lógica analítica de la escisión, en la medida misma en que se cumple, habilita una estrategia de la escisión. La escisión, la inversión, se vuelven reales únicamente en la estrategia. Un mundo de autovalorización se opone al mundo de la valorización del capital.

Aquí, la posibilidad se hace potencia. ¿Ampliamos demasiado nuestra interpretación sobre Foucault, introduciendo este concepto spinoziano de posibilidad-potencia? Tal vez. En Foucault la sospecha sobre la indeterminación está siempre en alerta. Su análisis no solo “busca” –por así decirlo– resultados críticos sino probablemente una especie de estabilidad en la efectividad nuevamente alcanzada. Y aún así, aquella “movilidad” metodológica que tanto nos agrada, que tanto se adecua a la cualidad del trabajo intelectual determinada por el capital social, que hoy es intrínseca a las modalidades y a los fines del proceso revolucionario, plantea un problema: ¿podrá descansar sobre sí misma? O bien, ¿no estará –no está necesariamente– llamada a encarnarse en

19 M. Foucault, “Préface”, en B. Jackson, *Leurs Prisons, autobiographies de prisonniers et d'ex-détenus américains*, Plon, París, 1972.

la potencia del proceso histórico, en la potencia contra el poder, del proletariado contra el capital? Aquí se abre un cuadro problemático al que solo un movimiento real será capaz de dar respuesta. Pero incluso si Foucault hubiese llegado a plantear tan solo este conjunto de preguntas, el movimiento real debería estarle agradecido.

Desde el punto de vista de una crítica que avanza junto al movimiento, es el momento de reformular el conjunto de estos problemas. Vayamos pues de la crítica de la economía política a la crítica de la política, de la crítica del capital a la crítica del poder. Aquí, el método se construye en la estrategia, se articula a las funciones y a los contenidos. No puede ser de otro modo si cada categoría es verificada desde el punto de vista de su génesis, si cada institución es desmontada y revelada en el conjunto de sus mecanismos, si cada libertad —y sobre todo aquella de la crítica— es incorporada a la potencia que producen el proceso histórico y toda posibilidad de escisión. Pero aquí también y sobre todo nada se aplan: este único y exclusivo campo de investigación que es la circulación, su necesaria e imprescindible cualidad política, es siempre el campo de la producción. Producción que es trabajo, actividad humana orientada a los fines de la reproducción y la felicidad, de expresión y potencia. La producción es recalificada en el horizonte de la circulación, pero sigue siendo producción en cuanto hegemonía del ser históricamente humano contra y sobre cualquier otra forma de existencia. Todas las categorías de la crítica de la economía política deben ser nuevamente expuestas, construidas, estratégicamente connotadas. Su dimensión es la circulación y la política, su fundamento es la producción, la potencia humana de transformación del mundo. Cuando Marx llega a la definición de la “sociedad del capital”, es decir a la intuición de que el desarrollo del capital supera por su propia necesidad todo límite de previsión histórica posible, e impone por eso mismo la modificación de sus propias categorías de funcionamiento según un esquema y según dimensiones “sociales”, en ese mismo momento reclama la implementación de una *neue Darstellung*, de una nueva y adecuada exposición. En la temática marxiana, la *neue Darstellung* no es solo una nueva exposición de contenidos, debe ser también una nueva identificación de sujetos y por lo tanto una refundación metódica. *Hoy estamos en el medio, si no más allá, de aquella fase liminar entrevista por*

Marx y requerida por su procedimiento crítico. Hoy asistimos pues a una primera y fértil conmoción del horizonte científico de los revolucionarios; también de esto es preciso estarle agradecido a Foucault. Esta conmoción categorial, esta decisiva innovación metódica se convierten así en tareas fundamentales. Tareas para asumir directamente, insistiendo sobre la complejidad estructural de la *Zivilisation* capitalista, sobre la radicalidad del proyecto destructivo, sobre la parcialidad sectaria de la estrategia científica que ponemos en funcionamiento, sobre el carácter ofensivo de las consecuencias tácticas que derivan de ello. Lo cierto es que ya hay mucho camino hecho sensatamente en este sentido. *La intensidad del enfoque foucaultiano y la fertilidad de su método son parte de lo hecho y a su vez son tareas por seguir.*

Como siempre, sin embargo, las razones de una elección, de una tarea, la fundamentación de un método, no se sostienen, por supuesto, solamente en la identificación de una inflexión histórica. La ontología es más densa que la *Historia*. El método, como se dijo, resulta atraído y renovado por la especificidad de la exposición de los contenidos. Pero aquí nosotros, en esta fase, debemos decir más: el método determina la especificidad de los contenidos. El método pretende enraizarse en la ontología y aferrarse a la existencia histórica que es propia de aquella radicalidad que nos muestra el mundo. Intenten leer con la simplicidad del método dialéctico y de sus paradójicas alternativas, alguno de los grandes problemas de la (crítica de la) economía política y de la política: ¡como mucho tendrán entre manos un puñado de moscas! La realidad, en cambio, muestra hoy su complejidad a través de las mil vías que introducen al proceso crítico de la revolución. Seguir las, articular como contrapartida, contra el poder, el infinito complejo de interconexiones de autonomías e independencias, de autonomía y autonomías, de posibilidades y potencias; explicar dicho proceso como fuente y a su vez como catástrofe del dominio enemigo. Tenemos necesidad del método que nos permita este trabajo, de su plenitud ontológica. Aproximarnos a este método y a su función, múltiple y diversa, a la complejidad de la función semántica que supone: el método de la crítica de la economía política y de la política se prueba hoy –también gracias a Foucault– en esta tarea.

Cuándo y cómo leí a Foucault¹

En el último número de 1978 de *AutAut*, la revista que por primera vez se ocupó de Foucault en Italia, publicaba un ensayo ya redactado hacía un año con el título “Sobre el método de la crítica de la política”². Era un ensayo en el que puntualizaba las cuestiones sobre las que, hasta ese momento, la obra de Foucault había influido en el pensamiento de la izquierda revolucionaria en la que militaba entonces en Italia (la última lectura foucaultiana registrada en el artículo era *Vigilar y castigar*). En aquel período, me encontraba retomando los trabajos sobre Marx y en particular sobre los *Grundrisse*: entre 1977 y 1978 di un curso en la École normale supérieure de Ulm sobre “Marx más allá de Marx”³.

¹ Traducción de “Quando e come ho letto Foucault”, publicado en UniNomade el 21 de noviembre de 2010: <http://www.uninomade.org/quando-e-come-ho-letto-foucault-2>. Este artículo contiene algunas repeticiones con respecto al primer artículo de esta parte (“Sobre el método de la crítica política”). Sin embargo, los juicios y posturas presentadas, habiendo transcurrido veinte años entre ambos artículos, son muy diferentes [Nota del autor].

² A. Negri, “Sul metodo della critica della politica”, en *AutAut*, 167-168, set-dic, 1978.

³ Estas lecciones serían publicadas con el título *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*. [A. Negri, *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, trad. Carlos Pietro del Campo, Akal, Madrid, 2001]

Propongo estos datos al lector para hacer notar una coincidencia: la lectura de Foucault se da en el mismo momento en que retomo en un curso universitario una larga experiencia “revisionista” de lecturas marxianas. Nótese sin embargo que este “revisionismo”, en aquellos años, se despliega en la adhesión a los conceptos fundamentales de la crítica de la economía política y al interior de la militancia revolucionaria, y no, como a menudo sucedía en aquellos años, en el rechazo a Marx.

¿Por qué comencé a interesarme por Foucault? Porque en aquellos años el Partido Comunista Italiano y los sindicatos —con los cuales los movimientos vivían una apretada polémica— estaban programando sobre el terreno social y parlamentario una alianza con las fuerzas de derecha —el famoso “compromiso histórico”— insistiendo sobre la hipótesis de que entonces era posible la conquista del poder soberano por parte de los proletarios, y que las fuerzas de izquierda no podían ser quisquillosas cuando se empeñaran en esta operación de compromisos difíciles pero necesarios; que lo político era de cualquier manera autónomo, indiferente a los valores, y que solo contaba la fuerza. Para el PCI, el culto a la soberanía y al ejercicio de la “razón de Estado” —como verificaremos de inmediato— dormían bajo la misma manta. ¿Cómo desmitificar —para los comunistas— esta idea bizarra de que el poder, la soberanía, fuesen lugares autónomos y/o instrumentos indiferentes? Un verdadero “trascendental”(!) ¿Y cómo desmitificar que la lucha pudiera darse, y el pasaje político construirse, teniendo en cuenta solo estos trascendentales? Por el contrario —replicábamos nosotros—, la materialidad del poder y de la constitución política están determinadas, caracterizadas, desde el punto de vista de las políticas liberales y esta condición está bien lejos de ser completamente indiferente. En consecuencia, cuando niego, resisto, denuncio aquella supuesta indiferencia del poder, lo hago con justa razón. Afirmando un punto de vista crítico y determinado. Niego la indiferencia porque yo soy la *diferencia*, ella misma determinada, real, políticamente definida e incapaz de mostrarse de otra manera. Con Foucault podíamos afirmar: “el ser humano no se caracteriza por cierta relación con la verdad; sino que guarda, como si le perteneciera por derecho propio, a la vez manifiesta y oculta, una verdad”⁴.

⁴ M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. II, FCE, México, 2015, p. 290.

Sin embargo, aquello no alcanzaba para transformar el rechazo a un desastre político anunciado —el desastre de las políticas de izquierda— en la determinación de un nuevo horizonte de lucha. Era preciso reorganizar el análisis y refundar la organización. Era preciso dar a aquel momento de conciencia una capacidad expansiva y la firmeza de la construcción de un nuevo fundamento teórico. Por este motivo era útil razonar con Foucault.

Desde el inicio resulta claro que Foucault operaba dentro de una tradición “ontológica” del pensamiento francés que no cedía a las tentaciones de las filosofías de la vida y de la acción. Al volver en mi lectura, en el artículo que mencionaba antes, desde el ensayo foucaultiano sobre Biswanger a aquellos sobre la *Antropología* de Kant y sobre Weizsaecker⁵, hasta *Historia de la locura y Nacimiento de la clínica*⁶, subrayaba, por un lado, la potencia de la relación que se planteaba entre antropología y ontología y, por el otro, el hecho de que en este trabajo, la construcción del objeto histórico era extremadamente realista: jamás se interrogaba al objeto por fuera de la inmediatez de la experiencia. En este Foucault, como señalaba Althusser, aparecían “temporalidades absolutamente inesperadas” y “nuevas lógicas”⁷. Liberándose del kantiano “esquematismo de la razón” o de la husserliana “intencionalidad funcional”, Foucault construía dentro de un horizonte concreto, dentro de un horizonte de luchas y de estrategias.

Ahora bien,

el horizonte de la estrategia, del conjunto de las estrategias es el intercambio entre voluntad de conocer y datos concretos, entre ruptura y límites de la ruptura. Toda estrategia es lucha, toda síntesis es límite. Hay más dialéctica aquí que en la propia dialéctica, más astucia que en la razón, más consistencia que en

⁵ Ludwig Biswanger, *Le reve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Brujas, 1954; E. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 2004; V.von Weizsaecker, *Le Cycle de la Structure*, Desclée de Brouwer, Brujas, 1954.

⁶ M. Foucault, *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, México, 2018.

⁷ Véase a tal efecto, Pierre Vilar, “Histoire marxiste, histoire en contruction. Essai de dialogue avec Althusser”, en *Annales*, 28, 1, 1973, pp. 165-198.

la idea. El poder es llevado finalmente sobre la red de actos que lo constituye. Ciertamente, aquellos actos están recubiertos de la ambigüedad que el poder representa de por sí: pero esto no quita que, en cualquier momento la totalidad pueda dividirse, la heteronomía de los fines pueda darse, y el cuadro perder así toda unidimensionalidad. Porque lo que cambia es el punto de vista, lo que modifica y da tanta frescura a la investigación es el estar dentro de la realidad, reproducirla dentro de aquel acto de existencia y separación que es nuestro y de todos los sujetos que se agitan en la historia. Las luchas son el envoltorio de necesidades y puntos de vista, de proyecciones y de voluntades, de deseos y de expectativas. En nada y en ninguno se delega la síntesis. La ciencia se libera de su amo, para darse a la acción, a la determinación concreta y a la determinación práctica.⁸

¿Qué ocurre en torno a esta decisión? Sucede algo tan elemental como difícil. Es preciso llevar esta experiencia de la historia a la vida, de la descripción de la *historia rerum gestarum* a las *res gestae*: reconquistar la totalidad para negarla (*das Ganz ist un-wahr*⁹), pero negarla porque la totalidad, el poder, no pueden comprender la vida, el punto de vista de la singularidad, el dispositivo que el deseo organiza.

Había atravesado el historicismo alemán, el *Historismus*: este en efecto había sido el tema de mi investigación doctoral¹⁰. Había concentrado mi atención sobre todo en Dilthey, en aquella singularísima *kulturpolitik* que constituía el terreno de sus análisis. Burckhardt y Nietzsche estaban adentro, mucho más de lo que parecía. “Épocas” en las cuales el saber se organizaba unitariamente, pero que siempre resultaban destrozadas –“épocas” en la discontinuidad–. ¿No podía también este proceso ser llamado “arqueología”, secuencia de *episteme*? Y sin embargo, a veces la “época” de los análisis del *Historismus*, así como la *episteme* de Foucault, parecían más sólidas que la propia decisión constituyente que

⁸ Ver A. Negri, “Sobre el método de la crítica política”, p. 189.

⁹ Todo esto es falso. [N. del T.]

¹⁰ A. Negri, *Saggi sullo storicismo Tedesco. Dilthey e Meinecke*, Feltrinelli editori, Milano, 1959.

asimismo las atravesaba, y que la capacidad de recuperarla. Así, en este bloqueo eventual del proceso, la *Kultur* se transformaba en *Zivilisation* junto a los historicistas; y paralelamente la vida, la episteme viviente, la *biopolítica*, eran en Foucault absorbidas en el *biopoder*.

La *episteme*: ¿qué difícil era comprenderla de una manera no estructuralista en esa época atravesada por la vivacidad —hasta allí invencible— de culturas y metodologías estructuralistas en las ciencias humanas! De hecho así fue interpretado *Las palabras y las cosas*¹¹. El mismo destino debía recaer sobre *Vigilar y castigar*. Aquí era la idea de “panóptico” la que restringía el saber y el movimiento. La producción parecía estar dominada por una suerte de circulación improductiva. El “panóptico” investía la producción para subsumirla, y de esta manera el análisis foucaultiano parecía perderse entre el formalismo de una tradición filosófica de la acción (“sin objeto”) y el concretismo de la filosofía de la estructura (“sin sujeto”). Entre *historia rerum gestarum* y *res gestae* se establecía a veces un circuito sin vía de fuga. Por varios motivos las aperturas de las que hablamos parecían bloqueadas.

Y sin embargo, es en *Vigilar y castigar*, precisamente allí donde el bloqueo parecía más fuerte, donde se reabre el discurso. Los términos empleados por Foucault para dar nombre a esta nueva economía del poder (“panóptica”) que ahora se funda sobre la explotación de la vida y la puesta a trabajar de la fuerza física de los individuos, sobre la gestión de los cuerpos y el control de sus necesidades, en suma, sobre la normalización de lo que ellos hacen, son en realidad dos: *biopoder* y *biopolítica*. Nosotros hasta entonces habíamos utilizado estos términos de manera indistinta, casi equivalente. Pero en realidad no lo son.

Nace entonces este problema: mientras se mantenga la indistinción entre biopoder y biopolítica, no parece posible resistir a la captura de la vida y a su gestión normativa, no habrá exterioridad que permita —y ni siquiera se podrá— imaginar un contrapoder, a menos que se reproduzca, inversamente, aquello de lo cual nos queremos liberar. Es aquí donde las lecturas “liberales” de Foucault se sintieron autorizadas. Es decir, a partir de los análisis foucaultianos de la gestión normativa de un viviente organizado en poblaciones —de allí la imagen política de

¹¹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2017.

una gestión “actuarial” (aseguradora) de la vida, de una clasificación de los individuos dentro de macrosistemas normativos, desubjetivantes y homogéneos—.

De otra forma, por el contrario, se plantea disociar los biopoderes de la biopolítica y hacer de esta última la afirmación de una potencia de la vida *contra* el poder sobre la vida. O mejor, se localiza en la vida misma —en la producción de afectos y lenguajes, en la cooperación social, en los cuerpos y en los deseos, en la invención de nuevos modos de vida— el lugar de creación de una nueva subjetividad que a su vez se mostraría como momento de destrucción de cualquier sometimiento.

En este sentido, se podrá objetar que la oposición entre *poder* y *potencia* le debe más a Spinoza que a Foucault. En lo que a mí concierne, no hay dudas de que mi pensamiento debe mucho a esta derivación. Precisamente en aquellos años emprendía el trabajo sobre Spinoza que llevó a la redacción de *La anomalía salvaje*¹². Sigo convencido de que Foucault se halla muy bien dentro de esta división entre poder y potencia. En efecto, muy cerca de concluir su *Vigilar y castigar*, Foucault escribía: “En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de ‘encarcelamiento’ múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla”¹³. Por lo tanto cuando Foucault proponía aquel “estruendo de la batalla” como sonido de la obra en curso, negaba toda posibilidad de reducirlo a un rumor del panóptico —y de aplanar así la potencia sobre el poder—.

En lo tocante a la reducción de mis análisis a la figura simple que es la metáfora del panóptico, creo que en este caso también se puede responder en dos niveles. Se puede decir: comparemos lo que me atribuyen con lo que he dicho; y aquí es fácil mostrar que los análisis del poder que he realizado no se reducen en modo alguno a esa figura, ni siquiera en el libro donde fueron

¹² A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, Waldhuter, Buenos Aires, 2015.

¹³ M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, op. cit., p. 287.

a buscarla, es decir *Vigilar y castigar*. De hecho, si muestro que el panóptico fue una utopía, una especie de forma pura elaborada a fines del siglo XVIII para proponer la fórmula más cómoda de un ejercicio constante del poder, inmediato y total, y si en consecuencia, hice ver el nacimiento, la formulación de esa utopía, su razón de ser, también es cierto que mostré hasta qué punto se trataba precisamente de una utopía que jamás había funcionado tal como se la describía, y que toda la historia de la prisión –su realidad– consiste justamente en haber pasado siempre al costado de ese modelo¹⁴.

En *Vigilar y castigar* esto ya era evidente. Esta evidencia estaba presente también para mí, en la provincia italiana, y en efecto mi artículo del 78 traía esta larga cita: “el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como propiedad, sino como estrategia”. Por lo tanto,

este poder no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición a quienes “no lo tienen”; los invade, pasa por ellos y a través de ellos [...] Lo cual quiere decir que estas relaciones descenden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad (dichas relaciones se articulan en efecto sobre esta forma de acuerdo con toda una serie de engranajes complejos), no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y de modalidad. Finalmente, no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerzas. El derrumbamiento de esos “micropoderes” no obedece, pues, a la ley del todo o nada; no se detiene de una vez y para siempre por un nuevo control de los

¹⁴ M. Foucault, “Precisiones sobre el poder: respuestas a algunas críticas”, en *El poder. Una bestia magnífica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012, pp. 116-117.

aparatos ni por un nuevo funcionamiento o destrucción de las instituciones; en cambio, ninguno de sus episodios localizados puede inscribirse en la historia como no sea por los efectos que induce sobre toda la red en la que está prendido¹⁵.

En este mismo período nace, al unísono con la investigación foucaultiana, pero al interior de las duras luchas que se desarrollaban en Italia, un texto como mi “Dominio y sabotaje”¹⁶, donde la concepción “agonista” y “antagonista” del poder se afirma fuertemente; pero sobre todo es en este período y sobre estas bases teóricas que el antagonismo de la lucha de clases podía comenzar a ser interpretado a través de aquella microconflictividad social que implicaba la socialización (tanto del capital como de la fuerza-trabajo): es así que nace el concepto de “obrero social”.

Por lo tanto, es necesario ir más allá de las promesas de la dialéctica, es decir, asumir el poder no como una propiedad sino más bien como una estrategia.

En aquel artículo del 78 hacía una larga digresión sobre aquello que entonces me parecía el estado de la crítica de la economía política, en sus escuelas más activas, las ricardianas, que ya entonces iban más allá del keynesianismo. Y me detuve en Piero Sraffa, sobre la potencia que –según él demostraba en su *Producción de mercancías por medio de mercancías*¹⁷– determinaba un nuevo valor y producía innovación al interior de la circulación de las mercancías, actualizando así la lectura de la circulación de las mercancías y el problema de la transformación en Marx¹⁸. Al recordar la importancia teórica de esta lectura sraffiana de la circulación ricardiana, recordé la anécdota del encuentro-enfrentamiento con Wittgenstein, una vez que la experiencia del *Tractatus* se había terminado. Piero Sraffa hacía notar a su colega de Cambridge que el problema era el mismo a nivel lógico y de la crítica de la economía política, es decir como si fuera posible identificar un punto de trans-

¹⁵ M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, op. cit., pp. 27-28.

¹⁶ A. Negri, “Dominio y sabotaje” (1979), en A. Negri, *Los libros de la autonomía obrera*, Akal, Madrid, 2004.

¹⁷ P. Sraffa, *Producción de mercancías por medio de mercancías*, Oikos-tau, Barcelona, 1982.

¹⁸ En francés en el original: *chez Marx*. [N. del T.]

formación (de producción innovadora) para el economista, dentro de la circulación de mercancías, y para el filósofo, dentro de la circulación lingüística. Pues bien, mientras que para Wittgenstein,

toda posibilidad de transformación estaba en crisis y las soluciones propuestas no lo satisfacían, pues un enorme peso de experiencia y de sufrimiento las negaba, Sraffa por su parte se despachó con una burla napolitana, un signo manual de alusión, de desprecio, *far le fiche*¹⁹; y le pidió irónicamente la traducción simbólica. Para Wittgenstein, cuentan (y poco importa la verdad de la historia, si la fábula funciona), esta sugestión está en la base del descubrimiento de un nuevo campo de investigación, sobre la producción de signos por medio de otros signos, más allá de la esfera de circulación pura de los signos. ¿Producción de mercancías por medio de mercancías? ¿No es acaso la victoria de una nueva economía política que incluye la producción en la circulación lo que registra esta fábula? ¿No es entonces la irracional propuesta de Sraffa el elemento vencedor?²⁰

Por último, ¿no responde acaso esta anécdota a la tarea que Foucault desde hacía tiempo se había propuesto: “replantearnos nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; eliminar finalmente la soberanía del significante”²¹?

¿Pero alcanza todo esto? ¿Puede existir verdad sin praxis, sin resistencia? En el 78 respondía la cuestión de este modo:

No alcanza, tampoco a Foucault parece alcanzarle. En el Prefacio a la autobiografía de B. Jackson²², Foucault propone la lectura del mundo como mundo de la circulación del mando, de

¹⁹ Ver nota 16, p. 195.

²⁰ Ver A. Negri, “Sobre el método de la crítica política”, p. 195.

²¹ M. Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., p. 51.

²² M. Foucault, “Préface”, en B. Jackson, *Leurs Prisons, autobiographies de prisonniers et d'ex-détenus américains*, op. cit.

la exclusión, de la violencia, propone una consideración crítica del capital como cárcel, pero a su vez está impresionado, atónito y entusiasta, por esta formidable realidad de revuelta, de independencia, de comunicación y de autovalorización interior a las cárceles. La idea y la realidad del poder, de la ley, del orden que atraviesa las prisiones y que anuda conjuntamente, en el relato de los encarcelados, las más tremendas experiencias, comienza aquí a vacilar; los acontecimientos, en su serie y regularidad, se abren a nuevas condiciones de posibilidad. Ningún nexo dialéctico en esto: la dialéctica, en su falso rigor, aprisiona la imaginación de la posibilidad. Ninguna inversión estática. En su lugar, por el contrario, un horizonte abierto. La *lógica* analítica de la escisión, en la medida misma en que se cumple, habilita una *estrategia* de la escisión. La escisión, la inversión, se vuelven reales únicamente en la estrategia. Un mundo de autovalorización se opone al mundo de la valorización del capital. Aquí, la posibilidad se hace potencia. ¿Ampliamos demasiado nuestra interpretación sobre Foucault, introduciendo este concepto spinoziano de posibilidad-potencia?

Tal vez. En Foucault sin embargo la sospecha sobre la indeterminación está siempre atenta. Por otra parte su análisis “busca” —por así decirlo— no solo resultados críticos sino, probablemente, una especie de estabilidad en la efectualidad nuevamente alcanzada. Y aún así, aquella “movilidad” metodológica que tanto nos agrada, que tanto se adecua a la cualidad del trabajo intelectual determinada por el capital social, que hoy es intrínseca a las modalidades y a los fines del proceso revolucionario, plantea un problema: ¿podrá ella descansar sobre sí misma? o bien ¿no estará —no está necesariamente— llamada a encarnarse en la dura determinación del proceso histórico, de la potencia contra el poder, del proletariado contra el capital? Aquí, en todo caso, se abre un cuadro problemático del cual solo un movimiento real será capaz de dar respuesta. Pero incluso en el caso de que Foucault solamente hubiese llegado a plantear este conjunto de preguntas, el movimiento real debería estar agradecido.²³

²³ Ver A. Negri, “Sobre el método de la crítica política”, pp. 200-201.

En 1983 volvía a Francia luego de un largo encarcelamiento en Italia. Retomé contacto con Deleuze, precisamente en el período próximo a la muerte de Foucault. Discutimos mucho sobre él, superando las reticencias propias de los más directos colaboradores y amigos de Deleuze en relación a Foucault. Y respiro de cerca el aire de aquella obra maestra, no de historia de la filosofía (¿han visto alguna vez a alguien que estuviera más lejos de aquella horrible disciplina que Foucault o Deleuze?) sino de literatura y de confidencia espiritual que fue su libro *Foucault*²⁴. Este representó la superación definitiva de aquel *impasse* entre “subjetividad sin objeto” y “estructura sin sujeto”, cuya topografía ya hemos descrito en Foucault (y que debería ser repasado como el resultado de una “pérdida de identidad” de la filosofía francesa a partir de los años 50)²⁵; aquella superación que no es *Aufhebung*, que no tiene nada de dialéctica (“el tema de la mediación universal sigue siendo una manera de eludir la realidad del discurso”²⁶), sino que implica la definitiva superación de la tradición del espiritualismo francés, que estrechaba la verdad sobre el individuo-sujeto, contraía la acción sobre el amor y anulaba en la psicología la posibilidad de la existencia. En efecto, mucho antes de contar la historia del encuentro entre la *episteme* y su innovación, Deleuze ya le había ofrecido el “dispositivo” a Foucault. Fue por ese motivo que él pudo hablar con tanta pertinencia. En cuanto a nosotros, para obtener el conjunto del cuadro de esta formidable superación de la tradición filosófica francesa —operada desde su interior—, y para tomar conciencia de aquel *hacerse realidad* hegemónica —que Foucault y Deleuze permitieron en el terreno de la filosofía no solo europea—, todavía debíamos esperar la publicación de los cursos en el Collège de France. Habíamos comprendido sin embargo que, si el siglo veinte se había vuelto deleuziano, el veintiuno sería foucaultiano.

Sin embargo, ¡cuánto esfuerzo se ha hecho para evitar la definitiva conversión del discurso foucaultiano —más allá del biopoder y a través de lo biopolítico— hacia la producción de subjetividad! Recuerdo un seminario

²⁴ G. Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 2015.

²⁵ V. Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1988.

²⁶ M. Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., p. 49.

que realicé en el Collège International de Philosophie, a principios de los años 90, en el que se enfrentaron François Ewald y Pierre Macherey. Se enfrentaban sobre el individualismo, sobre las determinaciones diferentes de la libertad y sobre el sentido de la ética foucaultiana; pero a ambos se les escapaba el hecho de que en Foucault la singularidad se oponía al individualismo, que en la ética se buscaba una libertad que no era solo del espíritu sino también de los cuerpos, y que su ontología era productiva. Se les escapaba pues el hecho de que la soberanía, en cuyo interior radica el biopoder en cualquiera de sus figuras (liberal como socialista), no es el único tejido sobre el cual la ontología puede ser construida y medida. Por el contrario: la soberanía, para Foucault, es subsumida, por lo tanto analizada y deconstruida, al interior de la biopolítica, en la relación entre diversas producciones de subjetividad.

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre la acción de los otros, cuando se caracterizan estas acciones a través del gobierno de los hombres por otros hombres —en el sentido más amplio del término— se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres, y en tanto que son libres —y entendemos por esto sujetos individuales o colectivos que se enfrentan a un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos—. Allí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder: la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado —en este caso se trata de una cuestión de relaciones físicas de constricción—, sino justamente cuando puede moverse y en última instancia escaparse. Consecuentemente, no hay una confrontación cara a cara entre poder y libertad, que sea mutuamente exclusiva. [...] Por esta razón las relaciones entre poder e insumisión de la libertad no pueden separarse. El problema crucial del poder no es el de la servidumbre voluntaria (¿cómo podemos desear ser esclavos?): el verdadero centro de las relaciones de poder es la reticencia de la voluntad y la intransitividad de la libertad.²⁷

²⁷ M. Foucault, "El sujeto y el poder", en H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, 2001. p. 254.

Este texto es de 1980. Todo lo que Foucault desarrolla después está adentro de esta perspectiva. Se profundiza sin interrupciones tanto el carácter materialista del análisis de las determinaciones históricas, del contenido de la *episteme* en el pasaje entre “arqueología” y “genealogía”, como la potencia de la “producción de subjetividad”, de la resistencia a la rebelión, a la expresión y a la crítica de la democracia política.

Una página más de aquel artículo mío publicado en *AutAut* en el 78:

Cuando Marx llega a la definición de la “sociedad del capital”, es decir a la intuición de que el desarrollo del capital supera por su propia necesidad todo límite de previsión histórica posible, e impone por eso mismo la modificación de sus propias categorías de funcionamiento según un esquema y según dimensiones ‘sociales’, en ese mismo momento reclama la implementación de una *neue Darstellung*, de una nueva y adecuada exposición. En la temática marxiana, la *neue Darstellung* no es solo una nueva exposición de contenidos, debe ser también una nueva identificación de sujetos y por lo tanto una refundación metódica. *Hoy estamos en el medio, si no más allá, de aquella fase liminar entrevista por Marx y requerida por su procedimiento crítico. Hoy asistimos pues a una primera y fértil conmoción del horizonte científico de los revolucionarios; también de esto es preciso estarle agradecido a Foucault.* Esta conmoción categorial, esta decisiva innovación metódica se convierten así en tareas fundamentales. Tareas para asumir directamente, insistiendo sobre la complejidad estructural de la *Zivilisation* capitalista, sobre la radicalidad del proyecto destructivo, sobre la parcialidad sectaria de la estrategia científica que ponemos en funcionamiento, sobre el carácter ofensivo de las consecuencias tácticas que derivan de ello. Lo cierto es que ya hay mucho camino hecho sensatamente en este sentido. *La intensidad del enfoque foucaultiano y la fertilidad de su método son parte de lo hecho y a su vez son tareas por seguir.*

Como siempre, sin embargo, las razones de una elección, de una tarea, la fundamentación de un método, no se sostienen, por supuesto, solamente en la identificación de una inflexión histórica. La ontología es más densa que la *Historia*. El método,

como se dijo, resulta atraído y renovado por la especificidad de la exposición de los contenidos. Pero aquí nosotros, en esta fase, debemos decir más: el método determina la especificidad de los contenidos. El método pretende enraizarse en la ontología y aferrarse a la existencia histórica que es propia de aquella radicalidad que nos muestra el mundo. Intenten leer con la simplicidad del método dialéctico y de sus paradójicas alternativas, alguno de los grandes problemas de la (crítica de la) economía política y de la política: ¡como mucho tendrán entre manos un puñado de moscas! La realidad, en cambio, muestra hoy su complejidad a través de las mil vías que introducen al proceso crítico de la revolución. Seguir las, articular como contrapartida, contra el poder, el infinito complejo de interconexiones de autonomías e independencias, de autonomía y autonomías, de posibilidades y potencias; explicar dicho proceso como fuente y a su vez como catástrofe del dominio enemigo. Tenemos necesidad del método que nos permita este trabajo, de su plenitud ontológica. Aproximarnos a este método y a su función, múltiple y diversa, a la complejidad de la función semántica que supone: el método de la crítica de la economía política y de la política se prueba hoy –también gracias a Foucault– en esta tarea.²⁸

²⁸ Ver A. Negri, "Sobre el método de la crítica política". p. 201-202.

Gilles-Félix

Cómo y cuándo leí a Deleuze-Guattari¹

El prefacio de Gilles Deleuze a *Psicoanálisis y transversalidad*² de Félix Guattari se titula “Pierre-Félix”. Deleuze jugaba con los dos nombres de Guattari para mostrar cómo coexistían y se enfrentaban un militante político y un psicoanalista en el mismo pensador. Por mi parte, titulé esta contribución “Gilles-Félix”, como se dice “Arabia Félix” para designar un lugar productivo, un topos común profético –desierto o caos que decisión y circunstancias imponen atravesar juntos– que dos pensadores –¡y cuán diferentes!– recorrieron de común acuerdo, cohabitando y enfrentándose entre sí.

Segunda precisión. Yo intentaba no hablar “historia de la filosofía”. Como Deleuze, “pertenezco a una generación, a una de las últimas generaciones que han sido más o menos asesinadas por la historia de la filosofía. La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico”³. Por eso, como Deleuze y Guattari, intentaré experimentar una aproximación

¹ Originalmente publicado como “Gilles-Félix” en *Gilles Deleuze: Immanence et vie*, (Rue Descartes, 20) PUF, París, 1998, pp. 72-92.

² F. Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.

³ G. Deleuze, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 13.

que no autoriza la lectura de su “hacer filosófico” en el marco de esos “poderes establecidos” a los que “les interesa comunicarnos afectos tristes”. Esos “poderes establecidos” que “necesitan de nuestras tristezas para hacernos esclavos”⁴. Intentaré entonces “hablar política” a partir de este espacio político en que Gilles y Félix se encontraron y donde iniciaron juntos una larga marcha... dichosa. Este espacio político es *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, tomo 1; “Todo *El Anti-Edipo* fue un libro de filosofía política”⁵.

Antes de *El Anti-Edipo*, Gilles Deleuze había publicado *Lógica del sentido* y, en especial, *Diferencia y repetición. Theatrum philosophicum*, “un retorno que es una fulguración”, dirá Michel Foucault al prologar este libro, “una fulguración que llevará el nombre de Deleuze: de ahora en más, un pensamiento nuevo es posible; el pensamiento es nuevamente posible”. De hecho las cosas son más complicadas y Foucault habría podido diferir su entusiasmo en el tiempo. Al respecto, basta notar que, entre *Diferencia y repetición* y su trabajo sobre Spinoza y la teoría de la expresión que leyó a sus estudiantes en la misma época, el propio Deleuze estima que no ha resuelto el problema para salir del estructuralismo, para salir de esa “estructura sin estructura” en la cual parece encerrado su pensamiento. En 1967, en un artículo que François Châtelet publicará en 1972, Deleuze escribe que se puede identificar el estructuralismo a partir de cinco características: el hecho de sobrepasar una relación estática o dialéctica entre lo real y lo imaginario, la definición topológica del espacio conceptual, la relación diferencial de los elementos simbólicos, el carácter inconsciente de la relación estructural, y finalmente, el movimiento serial (o multiserial) de la estructura misma. Y está claro que aun si la filosofía de *Diferencia y repetición* realizaba enteramente esos dispositivos, eso no podía permitir todavía “un pensamiento nuevo”. Porque un pensamiento nuevo debe ser productivo. ¿Cómo recuperar entonces, en el seno de un campo de inmanencia definido de hecho, una fuerza, un elemento ontológico que permita salir tanto de la dialéctica como de la estéril epistemología estructural, construyendo una relación con lo real que sea positiva? *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*

⁴ G. Deleuze - C. Parnet, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 75.

⁵ G. Deleuze, *Conversaciones*, op. cit., p. 266.

ponen fin a las dos tradiciones que se podían localizar al interior del estructuralismo: por un lado, una filosofía trascendental de tradición fenomenológica; por otro, aquella lógica empirista que, desde Hume, considera a la percepción como modo exclusivo de conocimiento y al “nombre común” como única definición del concepto. Pero todo esto todavía no basta. ¿Dónde encontrar el lugar en el cual una fuerza simbólica, creativa e intersubjetiva actuante atraviere a la vez lo real y lo imaginario? ¿Dónde encontrar aquel que, a partir de lo simbólico, reactive las topologías espaciales y las virtualice? ¿Dónde se encuentra el “Héroe estructuralista”? Allí está el problema.

Vale la pena subrayar que este problema tiene una resonancia política inmediata en el debate filosófico de la época, un debate que se centra en la crítica de la relación mecánica entre *Unter-* y *Ueberbau*⁶ y sobre el tema de la reproducción de lo social y su eventual revolución. Nos encontramos entonces en el interior de un debate filosófico que está ampliamente dominado, incluso en las corrientes más originales, por los revisionistas “de izquierda” del marxismo oficial. Guy Debord y Henri Lefebvre desbrozaron un terreno que ya el surrealismo revolucionario había conmovido a fines de los años treinta. Y las grandes instituciones culturales se ven atraídas por este agenciamiento crítico: primero la École Normale Supérieure de la calle Ulm, donde profesores y estudiantes se rompen la cabeza para comprender cómo plegar la estructura a la innovación revolucionaria. Pero, a diferencia de Lévy-Strauss, de Althusser, de Foucault y Derrida, Deleuze no es normalista. Para resolver el mismo problema se cambia de calle. Aquí comienza “Gilles-Félix”, aquí se produce el acontecimiento. El “Héroe estructuralista” surge, arrojando cócteles Molotov: era Mayo del 68.

Es en la esquina de la calle, en el Barrio Latino, que aparece Félix Guattari. Hasta entonces, Félix había trabajado sobre el inconsciente, recurriendo para ello explícitamente a Lacan, sin embargo, para esa época ya había entrado en una fase de ruptura con el maestro. Inspirado en las experiencias con Tosquelles (que también había trabajado durante largo tiempo con Fanon) y en especial con Oury en la clínica Laborde y en los grupos de psicoterapia institucional, Guattari ya no creía que fuera

* Infraestructura y superestructura. [N. del T.]

posible de ahora en más aislar el inconsciente en el lenguaje o estructurarlo sobre horizontes significantes. El inconsciente por el contrario se relaciona con todo el campo social, económico y político. Los objetos del deseo se determinan como realidad coextensiva al campo social (y por consiguiente a aquel campo definido por la economía política). Ellos se revelan como flujo transversal que inviste y desinvierte toda relación —y es aquí donde aparece la “libido”, como tal, esa esencia del deseo y de la sensualidad—. En esta perspectiva, Guattari propone el concepto de “máquina deseante”. Ella inviste las cadenas del significante y de la causalidad y las hace explotar, liberando sus potencialidades latentes.

Deleuze:

Yo trabajaba entonces únicamente en los conceptos, y todavía de forma muy tímida. Félix me habló de lo que ya llamaba las máquinas deseantes: toda una concepción teórica y práctica del inconsciente-máquina, del inconsciente esquizofrénico. Tuve entonces la impresión de que era él quien estaba adelantado respecto de mí...⁷

En su encuentro con Deleuze, Félix aporta no solo su crítica al lacanismo y sus invenciones esquizoanalíticas. También aporta —y en esto está adelantado— la complejidad del trabajo y la riqueza de la experiencia militante de la izquierda comunista de los años 50 y 60. La “máquina deseante” nació allí; entre la resistencia a las prácticas sin nombre del Komintern y la lucha fraterna con los insurgentes de Argelia, en la comunión entre lucha obrera y solidaridad militante con Vietnam. Es en el seno de la práctica revolucionaria que la teoría se presenta como esquizoanálisis y la práctica de grupo como “analizador de masa”. Se ha insistido mucho en el hecho de que en este esfuerzo de Félix retomado por Deleuze se encontraba incluida la crítica radical a toda continuidad dogmática del marxismo-leninismo (por no hablar de su concepción de la centralización burocrática y de sus consecuencias represivas). No se insistió lo suficiente sobre la evidencia de que, en ellos, y en analogía con lo que se producía en la escuela freudiana, si el “tercer

⁷ G. Deleuze, *Conversaciones*, op. cit., p. 26.

internacionalismo” doctrinario liberaba, pero sobre todo castraba, las fuerzas revolucionarias, había entonces que radicalizar la violencia de la liberación e impulsarla hacia una “solución fatal”. En este episodio hay más de Marx, más de Lenin de lo que la arrogancia de la historia de la filosofía querrá admitir alguna vez. No es por azar que todavía en 1990 Deleuze escriba: “Creo que Félix y yo hemos seguido siendo marxistas...”⁸. Quisiera corregir, interpretando: yo creo que nosotros hemos seguido siendo comunistas.

Volvamos a *El Anti-Edipo*. Resulta de allí una tendencia revolucionaria que ya no tiene nada que ver con el resentimiento, con la necesidad dialéctica, con la teleología... una obra absolutamente antiplatónica. Para tomar prestado el vocabulario de Popper, “Gilles-Félix” es el peor enemigo de Platón. Eros, en efecto, es deseo. Ya no implica ninguna trascendencia. No es mitad miseria y mitad riqueza, es la destrucción de todo médium, reconocimiento de una fuerza inmanente y constructiva. El Empédocles de Hölderlin triunfa ante las llamas del Etna. El comunismo es renovado en cuanto que deseo de las masas.

Todo esto produce un libro político, en sentido propio, excepcional. El subtítulo es *Capitalismo y esquizofrenia*, tomo I. Se trata de un programa que se completará con *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, tomo II, diez años más tarde (la obra maestra de “Gilles-Félix”). En *El Anti-Edipo* ya hay una profusión de nuevos conceptos, así como de antiguos conceptos desviados: máquina deseante, cuerpo sin órganos, línea de fuga, nómada, maquínico, cuerpo lleno, descodificación, inmanencia, consistencia, transversalidad, ritornelo, significante/no-significante, flujo, desterritorialización, reterritorialización, molar y molecular, etc. Pero como en todas las grandes obras políticas, un único concepto fundamental se encuentra desarrollado allí de manera permanente: el poder no es orden sino productividad. Potencia, como en la política spinoziana; “cuerpo sin órganos”, todavía como en Spinoza (“¿no sería finalmente la *Ética* el gran libro sobre los cuerpos sin órganos?”⁹). El anti-Hobbes ha florecido aquí, en una estación comunista.

⁸ *Ibidem*, p. 268.

⁹ G. Deleuze - F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 159.

A continuación, a partir de estas premisas, tenemos una relectura de la historia universal, relectura a partir de la organización del poder: la edad primitiva, el despotismo, la civilización capitalista. Debo confesar, para mi gran vergüenza, que la primera vez que leí *El Anti-Edipo* me pregunté si, en esos capítulos, sus autores acaso deliraban. Hoy, al releerlos (y es lo que propongo a su vez a mis lectores), no puedo no reconocer que esos puntos de vista son extraordinariamente actuales y establecen conceptos tales como globalización del capital, flexibilidad de los movimientos de la fuerza de trabajo, desarrollo de las máquinas de dominación sobre el horizonte planetario; se volvieron corrientes. Todavía más actual: la resistencia que propone “Gilles-Félix” en ese nuevo campo de análisis y de lucha.

El Anti-Edipo es a la vez la inversión del marxismo dialéctico y la inversión del freudismo; es también la inversión del freudo-marxismo que florecía en aquella época, el de Herbert Marcuse, erigido en un momento como pensador del 68, entre otros. Se trataba de un hegelianismo vergonzoso, de un determinismo de la alienación y de la represión que no dejaba otra salida que no fuera mística o estética: el hombre unidimensional. Liberación y represión eran los dos conceptos claves del freudo-marxismo: si la represión era necesaria, la liberación se volvía sobrehumana. El psicoanálisis, incluso lacaniano, hablaba el lenguaje del gran rechazo ligado al complejo de Edipo y a la cadena significativa. Y los marxistas solo sabían imaginar la revolución como manera de reorganizar las fuerzas productivas. Ante aquellas vulgatas, *El Anti-Edipo* hace estallar todo: no había que desear una bella normalización proletaria, sino ver un principio creador en la locura más loca, la esquizofrenia. ¿Pero acaso somos todos esquizofrénicos? Esta fue la pregunta fundante propuesta.

No es que ya no haya que resistir o que el concepto de lucha haya perdido su sentido. Pero su programa y su objeto resultan profundamente modificados: se recentran en la cuestión de las sujeciones, con lo que ellas implican, el concepto de producción de subjetividad. Todo eso remitía a una nueva fase de análisis del capital, a aquella que hoy es actual y necesaria, la que tiene por punto de partida la definición de la predominancia del capital inmaterial. Por consiguiente, hoy, sin *El Anti-Edipo* es imposible comprender la estructura del trabajo. Desde

luego, los políticos y los intelectuales de hoy como los de ayer no lo comprenden y se rompen la cabeza intentando aprehender el trabajo como un significante. Pero es lo contrario: ¿qué es el trabajo sino la expresión de un deseo? ¿Y qué es la explotación sino el control del deseo?

A partir de allí se puede ver en *El Anti-Edipo* la primera “nueva” filosofía, nacida de la coyuntura de Mayo del 68, pero, claro está, no en el sentido de los *nouveaux philosophes*. *El Anti-Edipo* mostró que Mayo del 68 no era el final de un período sino el comienzo de otra fase. Y sus efectos prosiguieron: en los medios antipsiquiátricos, feministas; pero también contribuyeron a constituir esa especie de filosofía común, cierta inteligencia ética, a través de la cual se formuló desde entonces la crítica de la sociedad contemporánea.

¿Cómo sería posible pensar hoy sin saber que las máquinas imperiales que nos dominan son fragilizadas por investimentos inconscientes, siempre más fuertemente subjetivados? ¿Y cómo sería posible resistir si no supiéramos que el “cuerpo lleno desnudo”, el “cuerpo sin órganos” puede oponerse a la sobrecodificación de los territorios por la máquina despótica? ¿Cómo podríamos obrar de manera ética si no fuéramos capaces, tras la muerte del Hombre, de construir un nuevo humanismo, antagónico al cinismo y a la piedad del capital?

El cinismo es la inmanencia física del campo social, y la piedad, el mantenimiento de un *Urstaat* espiritualizado; el cinismo es el capital como medio para arrebatar el excedente de trabajo, pero la piedad es ese mismo capital como capital-Dios del que parece que emanan todas las fuerzas de trabajo. Esta edad del cinismo es la de la acumulación de capital.¹⁰

¿Y cómo sería posible esperar algo si no supiéramos que nomadismo, hibridación y mutación invisten los cuerpos de la multitud y crean una generación de bárbaros más potentes que cualquier señor?

Así, *El Anti-Edipo* no solo es el acontecimiento de Mayo del 68 sino también el punto a partir del cual la crítica de las estructuras de la

¹⁰ G. Deleuze - F. Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 232.

modernidad tiende a constituirse como crítica de lo posmoderno: no en el sentido “blando” tal como la ideología dominante nos restituyó su concepto, sino a través de la figura insurreccional cuyos ataques comenzó a sufrir el imperio de la mundialización: posmoderno como ese nuevo mundo de la producción y de sus antagonismos, como movilidad y violencia de las subjetividades potentes que lo habitan y que construyen en él lugares de singularidades como verdadero contra-imperio del deseo.

Tras *El Anti-Edipo*, dos personajes conceptuales comienzan a encarnar ese posmoderno fuerte en el trayecto que toma “Gilles-Félix”: Kafka y Coluche. Kafka o Coluche son personajes intercambiables en la ruta resplandeciente del deseo que trazan Deleuze y Guattari contra las nuevas formas de sujeción emplazadas por los años 70 en ocasión de la derrota del movimiento y después. Son verdaderos “traficantes”, que abren las palabras, fisuran las cosas “para que se liberen vectores que son los de la tierra”¹¹. Nuestros dos amigos trabajan en *Mil mesetas* durante este período; Kafka y Coluche se han vuelto de ahora en más los “héroes del postestructuralismo” —el judío que conoce la imposibilidad de hablar alemán o checo, el tano que conoce la imposibilidad de hablar francés, ambos experimentan la imposibilidad de no hablar—: y sin embargo, “la creación ocurre en esos estrangulamientos”¹².

Pero el verdadero estrangulamiento es político, lo político que prefiguran los años 80 y que adquiere forma en lo posmoderno “blando”, donde todo contacto con el nivel ontológico se despotencializa y donde el control pasa, aquí a través de la retórica de los “derechos del hombre”, allá a través del inmovilismo helado del “socialismo real”, en la mundialización exultante. El delirio de Kafka o las bromas de Coluche son lo único que logra desmitificar esta máquina de tristeza; con ellos el deseo se traviste o se metamorfosea para producir verdad —de manera teatral y a la vez ontológica sobre esta nueva escena del absurdo—.

Estamos en una situación intermedia, entre *El Anti-Edipo* y su violenta reivindicación de la libido y *Mil mesetas*: ¿cómo dar sustancia ontológica al deseo? El *monstruum* teatral introduce a las metamorfosis,

¹¹ G. Deleuze, *Conversaciones*, op. cit., p. 213.

¹² *Idem*.

allí donde la metamorfosis comienza a revelarse como procedimiento ontológico del deseo. Por nuestra parte tenemos la necesidad de que esos monstruos encarnen el campo de la inmanencia y den realidad a las arborescencias de los rizomas deseantes.

¿Es posible dar sustancia ontológica al deseo? Gilles y Félix producen *Mil mesetas* en esta coyuntura y responden positivamente a la pregunta. Es decir, “Sobre la ontología del deseo”, o también “Del deseo como metamorfosis”. Una galería de *monstrua* señala el pasaje a lo posmoderno: nosotros lidiamos con ellos. ¿Cómo? Reconociéndolos como tales, resistiendo con ellos, estropeando la máquina con ellos... Pero ante todo riendo con ellos. “Sobre la risa”, así se podría llamar esa introducción a las *Mil mesetas*. Ya Bajtín, uno de los autores favoritos de Gilles y Félix, lo había comprendido cuando buscaba el exceso de vida que da sentido al lenguaje; en lo terrenal, mejor, en el vientre de los humanos. Ese lugar sigue siendo esencial para cualquiera que atraviese el desierto o el caos, o sufra las instituciones y la prisión, la historia de la filosofía o el psicoanálisis, la economía política o la teología. Y si le queda todavía un soplo de vida se ríe de todo ello. Reír es desprenderse, es tomar distancia, “río luego soy”. Es ante todo por su risa que se identifica el personaje conceptual, el sobrevuelo es siempre irónico. Así, los poderes tristes pueden ser definitivamente vencidos.

La risa capta la brecha entre lo significativo y lo no-significante y subraya la distancia entre estructura y deseo; pero esa brecha no es solamente epistemológica, está investida por el deseo, es real, ontológica y potente, como nos lo enseñó *El Anti-Edipo*. Allí echa raíces *Mil mesetas*, que trabaja precisamente esa brecha, revela su potencia, procediendo a una construcción ontológica primera. Una ontología “a partir de lo bajo”, resueltamente anti-platónica, no analítica sino sintética, no una deducción sino una inducción, una ontología de las metamorfosis. Una obra política entonces, siempre que la política sea definida –y siempre es así en “Gilles-Félix”– como ontología, mejor, como intervención sobre el ser para identificar en él otra forma virtual, que es siempre posible. Por eso *Mil mesetas* es “un libro enteramente de filosofía política”.

Hicimos alusión anteriormente a tres problemas políticos fundamentales planteados por *El Anti-Edipo*: a) la reflexión sobre el objeto de las luchas sociales, es decir, de la lucha contra la explotación a la

lucha contra la sujeción; b) el desplazamiento del dispositivo de transformación de la centralidad a la multiplicidad; c) la anticipación de la desterritorialización de los movimientos, es decir la crítica de los espacios del poder (Estado-Nación) y la perspectiva imperial. Estas problemáticas atraviesan el campo de análisis de *Mil mesetas*.

El tema de la sujeción se propone con la teoría de la expresión y de los agenciamientos. El plano de consistencia de la expresión es en efecto coextensivo al de la producción de la subjetividad. La singularidad es entonces lo *primum*, y todo el proceso maquínico solo puede ser proseguido en torno a su despliegue. El ser, como la historia, son concebidos como producción y productos de agenciamientos subjetivos. El tema de la “explotación”, que implica siempre un “afuera” que la determina, resulta vaciado de toda consistencia, a menos que se lo reformule con pertinencia al interior de la relación entre subjetividades y signos de la potencia.

El desplazamiento del dispositivo revolucionario de la centralidad a la multiplicidad se propone a través de la teoría del rizoma y de las redes. El rizoma domina el espacio; es una fuerza, un filum que abre sobre un horizonte de arborescencia incontrolable –y, en ese proceso, la singularidad se singulariza cada vez más–. Así, nos encontramos sumergidos en un conjunto de sistemas productores de signos, en permanente mutación. El devenir es la resultante de la innovación que surge del magma de la expresión, en cierto modo es la solución de la guerra, pero con el hecho de que se reabren no obstante situaciones de conflicto. Solo afrontando ese contexto y reapropiándose, la transformación se vuelve posible.

Por último, en ese campo donde toda subjetividad y todo acontecimiento tienen por trama la genealogía, se quiebra todo espacio determinado. Frente a nosotros ya no hay más que una única superficie: una superficie llena de anfractuosidades, de rupturas, de construcciones y reconstrucciones; un territorio permanentemente plegado y replegado. Una sola dirección, una única teleología: la abstracción creciente de las relaciones que se conjuga con la complejidad de las arborescencias, con el desarrollo de los rizomas y con la expansión de los conflictos. Las viejas categorías de la soberanía (pero también de la lucha de clases de dimensiones nacionales) son aquí completamente sobrepasadas. Se

describe así un mundo nuevo. Un posmoderno absoluto, ni débil, ni liso, ni unidimensional, sino todo lo contrario, un mundo de cavernas, de pliegues, de rupturas, de reconstrucciones, donde la subjetividad se dedica a comprender ante todo su propia transformación, su desplazamiento, allí donde reina la más alta abstracción. Y ese campo abstracto es el campo de un nuevo deseo.

Pero *Mil mesetas* no solo es la reanudación, el desarrollo, el gran fresco de este boceto de lo posmoderno que ya encontramos en *El Anti-Edipo*. En este libreto, *Mil mesetas* se consagra sobre todo a la subjetivación de las singularidades resistentes. Encuentra su dimensión específica transformando esta descripción en perspectiva de ruptura: es decir, construyendo la máquina de guerra que disuelve la fenomenología en la ontología y modela la ontología sobre los mecanismos pragmáticos de producción de la subjetividad.

Pragmática y micropolítica se constituyen en la nomadología. Lo cual quiere decir que el horizonte de la guerra es delimitado por potencias pragmáticas. El mundo histórico, constituido en geología de la acción, se despeja a partir de una geología de la moral, en el sentido propio del término, incansable, incesante. Producidas a partir de arborescencias conflictuales, las subjetividades son nómadas, es decir libres y dinámicas. Como sabemos, las subjetividades se organizan a través de los agenciamientos maquínicos —por lo tanto, como máquinas de guerra—. Las máquinas de guerra representan el tejido molecular del universo humano. La ética, la política, las ciencias del espíritu se vuelven aquí una única y misma cosa: las máquinas de guerra interpretan el proyecto, constituyen el mundo humano, operando la discriminación entre el deseo y el antideseo, entre la libertad y la necesidad. Y son nuevamente rizomas y arborescencias —pero dotados de sentido—. La elección en la guerra determina el sentido de la historicidad, pero, ¿qué es el sentido en este horizonte inmanente, sobre esta escena absolutamente no teleológica? Es la expresión del deseo, es la enunciación y la organización del deseo como acontecimiento, como discriminación frente a toda trascendencia, como hostilidad ante todo bloqueo del devenir. Políticamente, la máquina de guerra se define como positividad porque se coloca contra el Estado. Deleuze-Guattari reinventan las ciencias del espíritu atacando los últimos vestigios del historicismo, del hegelianismo

y de su concepción de un espíritu que se sublima en el Estado. El orden molecular, frente al Estado, y en particular frente al Estado del capitalismo tardío, organiza espontáneamente un dispositivo molar, deviene necesariamente un contrapoder: la sociedad contra el Estado, o mejor aún, mucho mejor, el conjunto de las subjetividades deseantes y de sus arborescencias infinitas, en el ritmo nómada de sus apariciones, contra toda máquina fija, centralizante y castradora. En realidad, solo desde el punto de vista pragmático se puede aprehender y apreciar la subjetividad y el sentido de la historicidad: el punto de vista que sostiene a la nomadología es una verdadera “filosofía de la praxis”. Ser nómada en el orden de la historia producida y fija significa producir permanentemente agenciamientos maquínicos y de enunciación que se abran sobre nuevas arborescencias rizomáticas, y que constituyan pura y simplemente lo real. La política deviene así emplazamiento de microagenciamientos, construcción de redes moleculares, que permiten que se despliegue el deseo y, mediante un movimiento permanente, constituyen con ello la materia de la pragmática. La pragmática en la micropolítica y de la micropolítica es el único punto de vista operatorio de la historicidad: pragmática como praxis del deseo, micropolítica como terreno de la subjetividad, continuamente recorrido y por recorrer, indefinidamente. Esta alternancia de puntos de vista y esta convergencia de determinaciones constructivas jamás descansan. El objetivo del orden molar es absorber la fuerza del deseo y remodelar los dispositivos con el único fin de bloquear el flujo pragmático de lo molecular. Por el contrario, el flujo molecular es inasible, busca permanentemente alterar los dispositivos de bloqueo y abrirle camino a la historicidad. ¿Pero qué es la revolución? Es hacer de este proceso infinito un acontecimiento. La línea política de *Mil mesetas* es la que conduce el dispositivo molecular de los deseos a resistir al orden molar, a evitarlo, a bordearlo, a fugar de él. El Estado no se reforma ni se destruye: la única manera posible de destruirlo es fugar de él. Una línea de fuga, organizada por la creatividad del deseo, por el movimiento molecular infinito de los sujetos, por una pragmática reinventada a cada instante. La revolución es el acontecimiento ontológico del rechazo y la actualización de su potencia infinita.

Mil mesetas construye el terreno sobre el cual se redefine el materialismo del siglo XXI. ¿Qué es la filosofía?, el ensayo pedagógico publicado

por Deleuze-Guattari en 1991, nos esclarece al respecto. Esta sinergia de análisis sobre la ciencia, la filosofía y el arte que se desplegaba inafatigablemente en *Mil mesetas*, con una exuberancia digna de la materia ontológica trabajada, muta aquí en ilustración pedagógica, en divulgación de los mecanismos conceptuales que están en la base del proceso de exposición de *Mil mesetas*. En este ensayo de divulgación, las funciones metodológicas, teóricas y prácticas se ven circunscritas con el máximo de claridad. Pensamos que es posible identificar aquí –en *Mil mesetas* visto a través del ensayo pedagógico– los elementos fundamentales de renovación del materialismo histórico, en función de las nuevas dimensiones del desarrollo capitalista, es decir, ese plano de abstracción máximo (la “subsunción real de la sociedad al capital”) al cual conduce y sobre el cual se reformulan hoy las luchas sociales. Sin olvidar jamás que, en la filosofía de las ciencias del espíritu de “Gilles-Félix”, como en el materialismo histórico, volvemos a encontrar la misma exigencia ética y política de liberación de la potencia humana. ¿Cuál es entonces el contexto productivo en el que evolucionamos y a partir del cual el materialismo histórico puede y debe ser renovado como que base de las ciencias del espíritu? ¿Cuál es el tejido que sustenta a este manifiesto?

Mil mesetas ofrece una respuesta explícita a este interrogante. A través de la extensión y la complejidad de los análisis que desarrolla esboza ese plano que el mismo Marx identificaba tendencialmente en el “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*, y que definía como la sociedad del *General Intellect*. Se trata de un plano sobre el cual la interacción hombre/máquina, sociedad y capital, se ha vuelto tan estrecha que la explotación del trabajo asalariado, material y cuantificable en el tiempo, se vuelve caduca, incapaz de determinar una valorización, miserable base de explotación frente a la potencia de las nuevas fuerzas sociales, intelectuales y científicas sobre las que de ahora en más descansan exclusivamente la producción de las riquezas y la reproducción de la sociedad. *Mil mesetas* constata la realización de la tendencia analizada por Marx y desarrolla el materialismo histórico al interior de esta nueva sociedad. Intenta, pues, la construcción de ese nuevo sujeto que descubre la potencia del trabajo, tanto social como intelectual y científica. Un sujeto-máquina que es también fuerza productiva; un sujeto plural y diseminado que se unifica en la pulsión constitutiva del

nuevo ser. Y viceversa, y en todos los sentidos. Lo fundamental aquí es la dislocación total de la valorización de la producción, en el pasaje de la esfera de la explotación material directa a la de la dominación política (en la interacción social entre desarrollo de la subjetividad colectiva y potencia intelectual y científica de la producción). En esta dislocación, la propia interactividad social está sometida a la contradicción molar de la dominación; también ella es explotada, pero el antagonismo es llevado a su nivel más alto, actúa a través de una implicación paradójica del sujeto explotado. Ante los análisis foucaultianos del poder, Deleuze subraya el pasaje de la “sociedad disciplinaria” a la “sociedad de control”, característica fundamental de la forma-Estado contemporánea. Hoy, en este marco –que es aquel al que refiere *Mil mesetas*–, la dominación, al tiempo que se mantiene permanente, es tan abstracta como parasitaria y vacía. Llevado a su grado más alto, el antagonismo es, por así decir, vaciado; el “mando social” se vuelve inútil. El control de la sociedad productiva es, en primer lugar, una mistificación: no tiene siquiera la dignidad que revestía la función de organización, connatural en cierto modo a la figura del explotador, en la sociedad y en la forma-Estado disciplinarias. Si esto es así, el trabajo productivo del nuevo sujeto social es revolucionario de entrada, siempre liberador e innovador. Sobre esta base, el materialismo histórico resulta renovado, implícitamente en la fenomenología de *Mil mesetas*, explícitamente en la metodología elaborada en *¿Qué es la filosofía?*

El materialismo histórico como ciencia, ante todo. El opúsculo nos dice que la actividad científica se forma a partir de “observadores parciales” que reúnen “funciones” sobre “planos de referencia”. ¿Puede el materialismo histórico ser otra cosa que aquel que promueve el “punto de vista proletario” y hace de la crítica de las contradicciones el plano de referencia? ¿Puede ser otra cosa que el desplazamiento de un sujeto parcial en el seno de una tendencia que traduce materialmente una grilla de lectura de lo real, y en este caso, del desarrollo capitalista como referente global del conjunto de las contradicciones que determina el movimiento del trabajo abstracto? Plano de referencia: es todavía el mundo de la subsunción real, de la sumisión completa de la sociedad al capital. El trabajo es el rizoma que produce lo real, que es pasaje del orden molecular al orden molar en desarrollo, que atraviesa de manera

irremediable la guerra y que, en la guerra, define la liberación. El plano de referencia es la *Umwelt*¹³ del trabajo social y de sus contradicciones.

Allí está el lugar de la filosofía —en cuanto que es pragmática, ética y política—. El “observador parcial” de la ciencia deviene aquí el “personaje conceptual” de la filosofía. ¿Puede este personaje conceptual ser otra cosa que la nueva figura del proletariado, el *General Intellect* como subversión —es decir, una nueva figura del proletariado que está tanto más reunificado en cuanto potencia social e intelectual de la producción difundida en el espacio (una “multitud” spinoziana en el sentido propio del término)—? La filosofía de Deleuze-Guattari expresa la nueva realidad del proletariado moderno, escande la figura de su necesaria subversión. Por un lado, entonces, el personaje conceptual duplica lo real, lo hace aparecer en su dinamismo conflictivo y en la realización de su movimiento tendencial. Del otro, presentándose como deseo, como producción utópica incontrolable, el personaje conceptual proletario opera una ruptura implacable y permanente de todas las referencias materiales a las cuales está sometido. El “plano de inmanencia” que construye la filosofía es un proyecto insurreccional permanente, operado a través de un sobrevuelo absoluto de lo real, por la intempestividad radical del contacto entre orden molecular y orden molar, por la inactualidad actual de la resistencia.

El arte (pues hay también un arte del pensamiento revolucionario) colabora en esta dinámica de la transformación y de la subversión del concepto de manera esencial, componiendo los diferentes planos de lo imaginario y reenviándolos siempre a la urgencia de la praxis.

El esquema didáctico de *¿Qué es la filosofía?* pone en evidencia los hilos conductores contruidos en la fenomenología dionisiaca de *Mil mesetas*. ¡Pero con qué riqueza! Lo que quiero decir es que la aproximación de las dos obras no es, en ningún caso, una identificación, como si la segunda solo fuera un capítulo de la primera. Se trata aquí, por el contrario, de señalar sus diferencias, que son todas en favor de *Mil mesetas*. Pues *Mil mesetas*, a pesar de la reducción funcional que hemos hecho de ella en nuestra demostración, no solo constituye una

¹³ “Mundo circundante” en alemán. Ver Jacob von Uexküll, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2016.

fenomenología de una extraordinaria riqueza, del personaje conceptual del *General Intellect* –mitad máquina, mitad sujeto, enteramente máquina, enteramente sujeto–. *Mil mesetas* constituye también una experiencia revolucionaria. A través de la nueva exposición de esta extraordinaria casuística que solo los grandes episodios revolucionarios saben proponer, encontramos reunidos allí tanto “los años del deseo” como las *Erlebnisse*¹⁴ de “cambiar la vida” que siguieron al 68. Se dice que no existe libro que pueda volver a trazar el 68: ¡es falso! Ese libro existe, es *Mil mesetas*. Es el materialismo histórico en acto de nuestra época, es el equivalente de las *Luchas de clases en Alemania y en Francia* de Marx. Si el texto jamás se termina, si nunca satisface con conclusiones definitivas –como sucede con su equivalente en el pensamiento marxiano–, es porque despeja un sujeto nuevo, cuyo mecanismo de formación no está acabado, pero que ya adquirió su consistencia en la pluralidad de las micro y macroexperiencias realizadas, experiencias ético-políticas, significativas en todas las formas. *Mil mesetas* es el impulso de un cuerpo colectivo, de mil cuerpos singulares. La política que se expresa aquí es la del comunismo de la multitud spinoziana, la de la movilidad devastadora de los sujetos en la escena del mercado mundial recientemente constituido, la de la democracia más radical (de todos los sujetos, incluidos los locos), dirigida como un arma contra el Estado, el gran organizador de la explotación de los obreros, del disciplinamiento de los locos, del control del *General Intellect*. *Mil mesetas* hace explícita referencia a las luchas sociales difusas y autónomas de las mujeres, de los jóvenes, de los obreros, de los homosexuales, de los marginales, de los inmigrantes..., en una perspectiva según la cual todos los muros ya cayeron. Esta riqueza del movimiento constituye el marco en el cual el punto de vista científico y la construcción definitiva del concepto, de ahora en más son posibles, puesto que ese concepto es acontecimiento, y el sistema de los conceptos es la fractura de la geología de la acción a través de una genealogía del deseo-acontecimiento.

Las condiciones de reconstrucción de las *Geisteswissenschaften*¹⁵, en la perspectiva de una teoría de la expresión y en el marco de una

¹⁴ Experiencias. [N. del T.]

¹⁵ Ciencias humanas. [N. del T.]

historicidad que es a la vez el movimiento mismo del ser y el punto de incidencia del sujeto, están así dadas. Un ejemplo, uno solo, a propósito de esto: el tratamiento que se le reserva a la historia de la filosofía en *Mil mesetas* y en *¿Qué es la filosofía?* y las hipótesis metodológicas que allí se encuentran desarrolladas. La continuidad historiográfica de la historia de la filosofía se disuelve, así como se disuelve su teleología óntica —la historicidad filosófica es tratada como historicidad a secas, comprendida como confrontación singular entre el pensamiento y la problemática actual del ser—. La historia de la filosofía solo puede ser comprendida en sí misma, reconstruida como acontecimiento, intempestividad, inactualidad presente. La filosofía es siempre un “escolio” spinoziano del despliegue de lo real. El esquema de las ciencias del espíritu, pues, será siempre horizontal, articulado al acontecimiento, interdisciplinario, estratificado por las interrelaciones de sus múltiples elementos. ¿Pero dónde está el pasado, o lo que él ha producido? De hecho, al rizoma del presente y de la creatividad se oponen los *filums* maquínicos, a la vez resultantes y residuos del pasado. Pero la ciencia del espíritu nace allí donde esos *filums* maquínicos se consumen en la determinación de una nueva creación, de un nuevo acontecimiento. Las determinaciones materiales, su acumulación, el fondo opaco del pasado constituyen un conjunto muerto que solo reactiva el trabajo vivo y que reinventan las nuevas máquinas de la subjetividad. Cuando esto no ocurre, el pasado está muerto, es incluso nuestra prisión. *Mil mesetas* es la teoría materialista del trabajo social, entendido como acontecimiento creativo de los miles de sujetos que se abren a la realidad presente, sobre la base de un condicionamiento maquínico que ese mismo trabajo produjo y que solo el trabajo vivo y actual puede valorizar nuevamente.

Si el vitalismo así revisado, la teoría de la expresión y el inmanentismo, absoluto están en la base de la reconstrucción de las ciencias del espíritu, ¿qué evita que, sobre este horizonte, uno se extravíe nuevamente en el escepticismo o en una forma cualquiera de lectura débil del valor? Nada más alejado de *Mil mesetas* que la tentación de absolutizar un elemento cualquiera del proceso interno, aunque fuera el ser mismo, para evitar derivas relativistas. Por el contrario, el concepto de superficie, la ontología abierta sobre la historicidad, tomada como subjetividad presente, permiten renacer a las ciencias del espíritu, renovar la poten-

cia lógica y ética del materialismo. Miremos un instante hacia atrás: cuando Heidegger plantea como inevitables la inversión de lo óntico en ontológico, de la historiografía en historicidad, hace al mismo tiempo de dicha inversión, de la ruptura lógica, del rechazo al destino, la única significación de lo existente. La operación heideggeriana constituye un bloqueo de la vida. Lleva al extremo la senda metafísica hacia un punto de llegada. Heidegger es Job, quien a la inversa de lo que pasa para el Job bíblico, queda ciego al ver a Dios. En *Mil mesetas*, por el contrario, ver a Dios, a la manera spinoziana, es efectuar nuevamente la inversión metodológica de lo óntico a lo ontológico, en una nueva percepción del ser —del ser abierto—. No para reafirmar a Dios, sino para excluirlo definitivamente; no para captar un absoluto, sino para considerar *omnino absoluta* la construcción del ser: a partir del trabajo de la singularidad, que obra en el trabajo humano. Rizomáticas, centradas sobre el presente, las ciencias del hombre pueden entonces reconstruirse. Las ciencias y entonces los planos de referencia, la filosofía y entonces los planos de consistencia, las ciencias del hombre y entonces la convergencia de estos acercamientos, aproximaciones del acontecimiento, cargas éticas que recorren las máquinas ontológicas, agenciamientos subjetivos cada vez más abstractos. No hay otra manera de considerar al ser que serlo, que hacerlo.

Diez años más tarde, podemos leer todavía *Mil mesetas* como una fenomenología del presente completamente operatoria; pero sobre todo hay que ver en ella la primera filosofía de lo posmoderno. Una filosofía que, hundiéndose sus raíces en la opción alternativa, inmanen-tista, materialista de la modernidad, propone las bases que permiten reconstruir las ciencias del espíritu. Y porque *Geist* es el cerebro, y el “cerebro” se ha vuelto —como lo había previsto Marx con la crisis de la modernidad capitalista, trascendentalista e idealista— *General Intellect*, *Mil mesetas* anuncia el renacimiento de un materialismo histórico digno de nuestra época. A la espera del acontecimiento revolucionario que lo verificará.

Llegados a este punto solo nos queda preguntarnos: ¿cómo pudieron coexistir a lo largo de su trayecto las posiciones diferentes de los dos autores? ¿Cómo el pensamiento de cada uno pudo nutrirse del encuentro de sus singularidades?

Nadie podrá negar que sus posiciones filosóficas fueron diferentes. Ya hablamos de la discordancia de sus caminos durante su encuentro, de la diferencia de sus trayectos metodológicos y de las disciplinas que les eran propias. Esas diferencias se mantuvieron y cada uno de nosotros, incluso leyendo sus obras comunes, puede reconocer en ellas pasajes de pertenencia diferente. E incluso hacia el final de su colaboración (y de sus vidas) las diferencias nunca se atenuaron. A partir de *El pliegue*, Deleuze remonta a la superficie –y lo recalcó en la compilación *Crítica y clínica*– esa ascendencia bergsoniana de su pensamiento que, en otras ocasiones, había sido sino olvidada al menos pasada a silencio. En cuanto a Guattari, en las *Cartografías analíticas* y en *Caosmosis*, parece dejarse llevar todavía una vez más a esa aventura de buscador de signos en el reino del inconsciente, que una nostalgia permanente por sus primeras investigaciones sobre el autismo hacía resurgir en todo momento, y a la experiencia salvaje de fabricar términos nuevos: pulsión interna ávida de descifrar el lazo entre palabra y sueño que manifestaba continuamente. Pero todo eso solo tiene importancia –a mi modo de ver– para esos historiadores de la filosofía que, como tenderos del pensamiento, se esfuerzan siempre en separar a Deleuze de Guattari, para salvar al primero de los abismos hacia los cuales lo empuja Félix y para reinsertarlo en la historia sacra de la filosofía. Pero este pequeño juego apenas tiene interés porque en “Gilles-Félix” es imposible establecer una distinción en el nivel del pensamiento, las diferencias alimentan la unidad, la crítica y la clínica actúan según el mismo dispositivo. ¿Qué puede separar a Aquiles de Ulises en los poemas homéricos? “Si el héroe de la *Iliada* es un héroe de la forma y por consiguiente de la fuerza, el héroe de la *Odisea* es un héroe del acontecimiento y, como tal, de la inteligencia”¹⁶. ¿Quién podrá separar el Ulises/Gilles del Aquiles/Félix? Pero hay todavía más: ni siquiera se los podrá distinguir, porque el camino que hicieron juntos es un camino profético. Digo bien, “profético” en términos spinozianos, algo semejante a la acción de “aquel que crea un pueblo”. En esos tres o cuatro libros que nos dejaron juntos, crearon un pueblo de conceptos que operan una ruptura con el presente y prefiguran el

¹⁶ C. Diano, *Forme et événement* (1954), L'éclat, París, 1994. p. 49. [C. Diano, *Forma y evento: principios para una interpretación del mundo griego*, Visor, Madrid, 2000]

porvenir; construyeron dispositivos que permiten al lenguaje moverse en el ser; y sobre todo reabrieron la ontología a la política. Así, la utopía se puso a vivir en la pragmática del deseo y la alegría de la construcción del ser en el pensamiento. Así, la culminación del camino de “Gilles-Félix” es una multitud deseante, que ya no es “ciudad”, ni “pueblo”, ni “democracia”, ni “Estado de derecho”, sino precisamente multitud, un pueblo profético. Para terminar, miremos a nuestro alrededor, contemplemos como filósofos la miseria de lo político presente y hagamos lo que se hace en “Gilles-Félix”: riemos, con una risa pantagruélica.

Observaciones sobre "producción y subjetividad"

A propósito de una intervención
de Pierre Macherey¹

La clave elegida por Macherey para identificar, volviendo de Foucault a Marx, el concepto de producción –y de sujeto productivo– es conceptual, vale decir, no se trata de ir a buscar referencias directas a Marx en Foucault sino más bien de responder, a través de Marx, ciertas preguntas planteadas por Foucault; interpretar, a través de Marx, la máquina conceptual construida por Foucault. En primer lugar, intenta comprender si los dispositivos estructurales de la teoría del poder de Foucault pueden tener correspondencia en Marx, o, directamente, su fuente. En segundo lugar, trata de entender si el concepto marxiano de "trabajo vivo" puede acercarse o identificarse a la concepción foucaultiana de producción y/o de sujeto productivo. Finalmente, en tercer lugar y habiendo dado respuesta afirmativa a los primeros interrogantes, Macherey se propone confrontar la lectura de la figura foucaultiana del poder, o mejor del biopoder, a su consistencia contemporánea, insistiendo en el hecho de que aquella definición (coherente con los presupuestos marxianos) amplía su capacidad descriptiva a las nuevas figuras sociales en las cuales

¹ Escrito junto a Judith Revel, este texto fue publicado como postfacio en P. Macherey, *Il soggetto produttivo: da Foucault a Marx*, Ombre Corte, Verona, 2013, pp. 83-95.

el capital, su poder de explotación de la sociedad entera y su capacidad de representarse como Estado, se expresa en la actualidad.

Respecto al primer punto, Macherey subraya *d'emblée*² que, aunque la palabra “clase” no está presente cuando, al término de *La voluntad de saber*, Foucault define el biopoder (fuerza que determina la jerarquización y la segregación sociales, o sea, “la división social del trabajo”, y que garantiza relaciones de dominación y efectos de hegemonía, entendiéndose con esto la organización social y estatal de la explotación), se trata del mismo cuadro que, en la obra de Marx, caracteriza al capital como estructura de dominio sobre las fuerzas productivas. Para determinar el concepto de poder, Foucault establece la economía también como “última instancia”: “el intento de ubicar el poder en una perspectiva positiva y productiva parece coquetear con los análisis de Marx en *El capital*”³.

Macherey seguirá entonces el camino de la investigación marxiana, en los capítulos de *El capital* en los que valor y plusvalor, *plusvalor absoluto* y *plusvalor relativo* son descubiertos, observando cómo la definición del poder en Foucault encuentra allí un sólido apoyo. No seguiremos a Macherey en esta profundización eficaz y sugestiva: apuntamos solamente algunos elementos en los cuales el discurso foucaultiano –en la narración de Macherey– integra y desarrolla el pensamiento de Marx con particular evidencia (por lo tanto, no solo “coquetea” con él). Se trata de una “sobreinterpretación” que da importantes frutos y a menudo imprevistos. El primero consiste en considerar el “trabajo vivo” como única fuerza productiva y en definir su carácter “excedente” respecto a cualquier interpretación causal o fisicalista, aristotélica o positivista –en cualquier caso determinista– del concepto de “fuerza”. La fuerza productiva implica, en efecto, la ambigüedad del trabajo vivo porque le permite manifestar su propia “excedencia”, al mismo tiempo, *adentro* y *afuera* de la relación que lo constriñe al capital: *adentro*, porque el capital se apropia de aquella excedencia valiéndose del contrato jurídico que impone la expropiación del productor, pero también *afuera*, porque la excedencia del trabajo vivo es única y potente, y da vida al trabajo

² De entrada. [N. del T.]

³ P. Macherey, *op. cit.*, p. 84.

vivo *más allá* de las capacidades capitalistas de explotación. Nace así un concepto de poder cada vez más integrador de una *relación de fuerza*. De hecho, como el concepto de poder en general, el capital también es una *relación*: así se evacúa toda concepción sustancialista del poder y del capital. Marx y Foucault coinciden en torno al concepto de poder, central en la teoría política. El segundo efecto de la "sobreinterpretación" consiste en mostrar el trabajo vivo como una determinación *intrínseca* a la máquina de poder que lo comanda. La fuerza del trabajo vivo no solo se contrapone al capital sino que está incluso ligada a él íntimamente, al punto de crear su arquitectura general. Además, al ejercer como fuente de plusvalor inserta en el sistema de las máquinas, la fuerza-trabajo no solo produce el capital sino que compone y organiza una sociedad: la máquina del poder se extiende sobre esta sociedad, comandándola, organizándola y difundiendo su potencial contradictorio. De aquí deriva un efecto: esta máquina de mando se extiende progresivamente de la fábrica a la sociedad; domina cada espacio, permea la población y, en consecuencia, la somete a un constante movimiento de tensión y ruptura.

Este cuadro interpretativo es genéricamente asumible por Marx y por Foucault. Pero nos queda una pregunta por plantear a Macherey: ¿por qué esta ampliación, esta intensificación de la lectura de *El capital* —a través de Foucault— mantiene para él esta excedencia del "trabajo vivo" (habiendo incluso interiorizado la fuerza-trabajo a un capital en expansión y habiendo captado la superposición de la organización de la explotación económica y del mando político) como *extrínseca* respecto a su constitución como sujeto y por lo tanto *extrínseca* respecto a la producción de subjetividad, al interior de esta historia?

Esta determinación *extrínseca* hace que Macherey capte meramente un primer pasaje, aquel en el cual la explotación se transforma y se consolida en *habitus*, la disciplina en forma de vida. Prosiguiendo en su investigación, Macherey va todavía más a fondo. En primer lugar vuelve sobre el concepto de fuerza-trabajo como fuerza productiva y estudia las *grillas* dentro de las cuales ella es obligada a producir capital bajo el mando del capital. La producción está aquí completamente incluida en el capital. Podríamos hablar, parece decir Macherey, de una conexión tecnológica de fuerza-trabajo y de capital tan estrecha como insuperable. En efecto, la fuerza-trabajo es tan interior al sistema

que solo puede expresarse dentro de la relación capitalista; de manera *actual* pero también *virtual*, es decir con una intensidad ontológica que distiende sus efectos sobre el tiempo futuro. Esta es una dimensión que Macherey capta perfectamente –Marx diría que la potencia del trabajo vivo está presente en la continuidad de la operación maquínica–. Redoblando la pregunta, parece que de la interioridad de la fuerza-trabajo en la “composición técnica” del capital, sin embargo, se debe extraer la conclusión de que, para Macherey, la propia fuerza-trabajo es, por así decirlo, “preconfeccionada” por el capital.

¿No habría que preguntarse más bien cuáles serían los efectos de una concepción dual, abierta y polémica de la relación de poder? ¿Cuál sería la figura –y la consistencia efectiva– de los diferentes sujetos de/en la relación de fuerza? Es cierto que en las páginas foucaultianas, al menos hasta *Vigilar y castigar*, la explotación subsume a la sociedad entera en su efectividad; y si la sociedad entera es explotada, poco espacio queda entonces para la genealogía de la subjetividad. Releyendo esas páginas, podemos reconocer sin más muchos elementos de la teoría crítica frankfurtiana. Disciplina y autoridad se identifican, otro tanto parece suceder entre alienación y explotación. Sobre el terreno social la explotación es directa: en la subsunción de la sociedad al capital ya no es posible distinguir estructura de superestructura, etc. Pero es precisamente en estas páginas que –junto al definitivo reconocimiento de la socialización de la explotación, al definitivo pasaje de la crítica de la fábrica a la sociedad– Foucault acentúa su crítica –con gran ingenio, lo reconoce Macherey– e inicia el camino de relativización, de la absolutidad con la cual los conceptos de norma, disciplina, etc., habían sido contruidos hasta ese momento. Por el contrario, se desprende de la crítica foucaultiana que siempre hay *resistencia*.

La duplicidad de la relación de poder es restituida a su verdad. En la duplicidad de la relación de poder, entra así definitivamente en juego la subjetividad que hasta aquí parecía haber sido disuelta, apartada. Existe pues resistencia: los conceptos de norma y disciplina se enfrentan con prácticas resistentes, con revueltas lógicas contruidas sobre rupturas ontológicas. Resistencias temporalmente válidas, que funcionan sobre espacios regionales, micropolíticos... Veremos.

Macherey avanza ahora sobre este terreno. Ya no son las páginas de Marx las que le interesan sino cada vez más las de Foucault, en relación a la realidad contemporánea, a la lectura de aquel libro que la actualidad ética y política nos obliga a explorar. Foucault, según Macherey, nos pone en condiciones de leer el concepto (y la realidad) del poder como aquello en lo que verdaderamente se ha convertido: una red en la cual economía, regulación del trabajo, extracción de la ganancia, etc., son reunidas bajo el "despotismo político" (exactamente como Marx decía). Comprendemos este calificativo despótico, en el mundo actual, mejor de lo que pudo haber hecho el propio Marx. Estamos incluidos en una maquinación poderosa. La productividad es social, la cooperación productiva también lo es. No hay más espacio específico para la ideología: no hay más espacio separado, ya no hay un mundo independiente de la conciencia en sí y para sí; la explotación capitalista invade todo —y la metafísica de esta física social de la producción impregna todo—. Las anotaciones de Macherey sobre la "física" de la metafísica capitalista del valor son verdaderamente óptimas por su detalle y precisión, pero no alcanza. Establezcamos además las articulaciones y cataloguemos las divisiones internas de esta maquinaria en la que estamos inmersos. No obstante, una vez hechas nuestras distinciones y especificaciones, nos encontraremos de cualquier manera nuevamente adentro, adentro de la máquina. En este punto, la esencia humana es directamente explotada por el capital.

Me detengo aquí. Macherey parece haber llegado adonde yo esperaba. Luego de haber descripto su aproximación, tan importante y exhaustiva en la recuperación de la relación de poder —a través del análisis del trabajo vivo contrapuesto al capital— le pregunto si no podríamos alcanzar dispositivos diferentes de los que él trazó, al menos sobre dos capítulos. El primero es que, si el capital es una relación y si, en las condiciones dadas, la lucha entre "trabajo vivo" y "trabajo muerto" no ha terminado, nada nos obliga a considerar que este proceso no pueda ser *interrumpido*. La emergencia de la subjetividad al interior del proceso de explotación, o mejor, al interior del propio concepto de capital, nos fuerza a admitirlo.

La "excedencia" del "trabajo vivo" no está prefigurada por la capacidad de sometimiento y/o de explotación del capital, no es —por definición—

“conmensurable”. Ella más bien produce elementos de firmeza y resistencia frente al capital; y la “resistencia” es siempre una expresión de libertad más que de producción. El segundo capítulo consiste en mostrar que, si esta relación actualmente es comandada *desde lo alto*, desde la acumulación normativa del “trabajo muerto”, ningún determinismo nos obliga a pensar que ella no pueda ser comandada *desde abajo*. No es necesario entregarse a una espera catastrófica o a una esperanza mística, para concretar lógicamente esta vía desde abajo. Basta pensar que, si en el biopoder existen fuerzas que luchan, así como luchan en el capital y luchan produciendo (producen a través de la lucha), ellas no solo producen capital. Por cierto, antes que nada producen a su adversario, un capital que acumula poder hasta el punto de lograr prefigurar, en ocasiones –no solo dentro de una especie de compromiso reformista–, a aquellas mismas fuerzas productivas que dialécticamente lo producen. Pero cuando no se da el enfrentamiento entre dos reformismos (el del capital y el del productor sometido), el enfrentamiento permanece abierto –de modo que, dentro de este enfrentamiento, siempre hay producción de subjetividad, pues la relación de poder no es *simétrica*, sino lo contrario, es una relación siempre *intransitiva* y crea *asimetría*, a veces aquí, otras allá, una vez de parte del capital, una vez de parte del trabajo vivo–. Cuando se encuentra de parte del trabajo vivo, cuando la asimetría se sobredetermina de ese costado, la producción es entonces producción de subjetividad, y es revolucionaria. Sin olvidar que el camino del trabajo vivo se libera desde abajo hacia lo alto.

Marx después de Foucault: el sujeto recuperado¹

I

La pregunta que me formulo aquí es simple: ¿cómo intenté leer a Marx *con* y *después* de Foucault? ¿Cómo me resultó posible hacerlo en mi trabajo? Quisiera analizar rápidamente esta experiencia. Consistió en fijar los ejes de lectura marxiana que se organizaran en torno de un dispositivo de subjetivación, trazado en Foucault y cuya posibilidad de ser aplicado a nuestra actualidad intentaré mostrar: esto impone una ontología adecuada. Si leer a Marx significa nutrir una voluntad radical de transformación del ser histórico, a la inversa, la subjetivación foucaultiana debe, me parece, ser confrontada a esta determinación.

A) Creo que, sobre la base de las intuiciones y las conclusiones foucaultianas, el tono y el estilo fuertemente historizado de la crítica marxiana de la economía política hoy deben ser articulados claramente en un abordaje materialista. Por lo tanto, no solo se trata de leer *conjuntamente* los textos históricos de Marx y sus otros trabajos (en particular aquellos de crítica de la economía política), sino de profundizar y desarrollar

¹ Traducción de "Un'esperienza marxista di Foucault", publicado el 30 de diciembre de 2014 en EuroNomade: <http://www.euronomade.info/?p=3903>.

genealógicamente el análisis de los conceptos, abriéndolos al presente. El enfoque foucaultiano nos ha permitido no solo captar la subjetivación, sino insistir en la subjetivación de la lucha de clases entendida como agente del proceso histórico. El análisis de dicha subjetivación deberá ser, naturalmente, renovado y confrontado siempre a las determinaciones transformadoras que los conceptos sufran en el proceso histórico. Todo esto en el ámbito del esfuerzo foucaultiano –por fuera de toda dialéctica y teleología– por asumir la subjetivación histórica como dispositivo no causal ni creativo, y sin embargo determinante. A la manera de Maquiavelo: un materialismo histórico para nosotros.

Dos ejemplos, entre muchos posibles.

- Cuando Marx define, en *El capital*, el pasaje de la extracción del plusvalor absoluto a la extracción del plusvalor relativo, relacionando este pasaje a las luchas obreras por la reducción de la jornada laboral, la dimensión histórica de la lucha, la subjetivación específica de clase, deviene esencial en el acontecimiento para definir la transformación ontológica de la estructura de valorización capitalista. Como así también la transformación de la relación entre composición técnica y política –es decir la innovación– de la subjetividad obrera. O sea, es la lucha la que hace posible el acontecimiento y la propia transformación ontológica.

- Cuando Marx pasa del análisis de la “subsunción formal” al de la “subsunción real” del trabajo al capital, se trata en primer lugar de una hipótesis sobre el desarrollo histórico del modo de producción capitalista. Marx extrae de la descripción de este pasaje (que inviste el proceso del plusvalor y su transformación en ganancia) varias figuras posibles de la extracción del plusvalor. Sobre esta base históricamente fundada introduce el análisis de una configuración continua de las categorías de la explotación en diferentes épocas del desarrollo capitalista. En este cuadro, por ejemplo, puede someterse a crítica el propio concepto de clase obrera, que se transforma y consolida bajo diferentes figuras en el pasaje de la “manufactura” a la “gran industria”, y hoy del capitalismo industrial en su figura fordista –más o menos socializada– al capitalismo financiero. El concepto de “multitud” puede aquí resultar adecuado para describir las determinaciones actuales del “trabajo vivo” en sentido “cognitivo”, singular, plural y cooperativo. Por lo tanto, no para eliminar el concepto de clase obrera sino para redefinirlo.

B) En una perspectiva teórica de sólido origen foucaultiano, se puede asumir entonces el concepto marxiano de *capital* (sobre todo cuando se lo considera en su desarrollo histórico, desde la “manufactura” a la “gran industria”, desde la figura del “capital social” a la del “capital financiero”) en estrecha conexión con el concepto de *poder* tal como lo define Foucault, es decir como producto de una relación de fuerza, como acción sobre la acción de un otro, como efecto de la “lucha de clases” con incidencia ontológica. Son las nuevas características de la subjetividad proletaria –resistente y/o activa como fuerza productiva, singularizada y cognitiva– las que permiten colocar la lucha de clases en el centro del desarrollo capitalista, como su motor. E incluso en el corazón de su eventual crisis final. Y cada vez que alguien hable de un eventual final del capitalismo, dejemos de acusarlo de una teleología historicista... Por el contrario, son estas analogías las que nos permiten relanzar el significado de la “lucha de clases” como *Begriff des Politischen*².

C) En este contexto se puede también avanzar –y es el tercer punto que quisiera considerar– en el análisis de la transformación de la “composición técnica” de la fuerza-trabajo, insistiendo sobre la relación que la subjetivación antagonista opone al mando capitalista. En una perspectiva foucaultiana, de análisis de las “tecnologías del yo” se puede, en efecto, profundizar en la eficacia del trabajo vivo, cuando este se apropia de cuotas de “capital fijo”. Esto significa que la fuerza-trabajo no solo sufre el sometimiento del mundo de producción capitalista, sino que, subjetivándose a nivel del capital cognitivo, reacciona constituyendo nuevas figuras de trabajo vivo. Ellas se apropian de fracciones de capital fijo y desarrollan así una productividad superior. En torno a este tema, es posible captar hoy la “excedencia” como característica del trabajo vivo cognitivo y profundizar el análisis de su productividad biopolítica. La figura del *capital* y la figura del *poder*, que son siempre interactivas en la relación de fuerza que las constituye, son también interactivas en la relación que preside los procesos de subjetivación. Tal vez aquí debamos retomar la experiencia de Simondon, no simplemente utilizándola y desarrollándola en términos de intersubjetividad

² Concepto de lo político. [N. del T.]

y transindividualización, sino más bien en términos –guattarianos y deleuzianos– de transformación *maquínica* de las corporalidades y de la subjetividad. Si en Deleuze a veces falta –incluso bajo la perspectiva maquínica– el elemento antagonista de la subjetivación, este podrá ser recuperado eficazmente insistiendo sobre las intuiciones de Foucault. Así como hay lucha de clases que atraviesa la composición orgánica del capital, de igual modo –y deberá ser asumido cada vez más centralmente– hay un elemento maquínico –movido por la lucha de clases– que pertenece a la composición técnica de la fuerza-trabajo antagonista. Este desarrollo del discurso marxiano se hace posible después de Foucault. En la relación de clases (estudiada tras Foucault), la dimensión ontológica no es un fondo sino una máquina productiva. El obrar común, la hegemonía productiva del común derivan no solo de la transformación del trabajo en máquina cognitiva, sino, sobre todo, de la transformación antropológica que le subyace, de las conductas de las que se nutre, de la nueva potencia tecnológica. Las tecnologías del yo foucaultianas, si bien se hunden en la antigüedad clásica, desbordan dicho territorio y permiten una nueva antropología que ya no conserva ninguna característica naturalista ni identitaria –y sin embargo reconfigura al hombre después de la “muerte del hombre”–. La obra foucaultiana se había iniciado en los análisis de la “acumulación de los hombres”, que se daba junto a la acumulación originaria del capital; ahora, con la composición técnica del trabajo, se trata de profundizar en la transformación de los cuerpos productivos, de los modos de vida; y afirmar de manera definitiva que los “modos de vida” devienen “medios de producción”.

D) Cuarto punto, para terminar, y lo digo de manera completamente esquemática, una vez asumida la relación Marx-Foucault a partir de la teoría foucaultiana de la subjetivación, el comunismo solo podrá ser considerado como el proceso que compone la producción del común y la subjetivación democrática, vale decir la singularización de la multitud. Aquí es cuando la ontología productiva recupera el concepto de común.

II

Pues bien, habiendo dicho ya de qué manera Foucault me fue útil para leer a Marx, quisiera volver atrás y retomar el análisis desde un punto de vista menos subjetivo para dar una base más clara sobre aquel tipo de lectura que fue el mío. Si se recorre el siglo que va entre Marx y Foucault, y se analiza la diversidad de las formas de explotación, de luchas y de modos de vida, es posible identificar sobre todo algunos puntos que marcan sus diferencias. Se trata de diferencias probablemente gruesas, sin dudas limitadas, que sin embargo se ubican en el centro del léxico político de ambos autores, y dan la medida de una notable distancia. Más adelante veremos si estas diferencias pueden ser reubicadas dentro de una perspectiva común. Tal es evidentemente mi hipótesis. Pero por el momento detengámonos sobre estas diferencias.

Primera diferencia. En Marx, la unidad del mando se mantiene bajo la figura del poder soberano. El gobierno es unificado en la voluntad del capital. En Foucault, la unidad del poder está, en cambio, disuelta, y es en la “gubernamentalidad” donde se articulan de forma plural producciones de poder diversas y difusas.

Segunda diferencia. En Marx, el dominio se condensa en el capital, las dinámicas históricas del desarrollo social se suceden al ritmo de las diferentes “subsunciones” siguiendo una unívoca perspectiva de “capitalización” —e incluso de “estatalización”— de lo social. En Foucault, el biopoder se descentra, su difusión se produce por germinaciones diversas y las articulaciones del poder se singularizan. Estamos de frente a una “socialización de lo político”.

Tercera diferencia. En Marx, el comunismo se organiza a través de la dictadura del proletariado, la única que puede construir la transición de la sociedad capitalista a una sociedad sin clases. En Foucault, el régimen político de la liberación se organiza en la subjetivación, se singulariza como libertad y pone en la producción de manera ilimitada la construcción de felicidad común.

¿Pueden corregirse o reducirse estas indudables diferencias? Las divisiones conceptuales que están dadas sobre la base de una misma línea ontológica, ¿pueden ser eliminadas? Probablemente puedan considerarse menos importantes de lo que parecen.

Por ejemplo, primera diferencia. En Marx la concepción orgánica del Estado y del mando está fuertemente atenuada, en el nivel político, por el análisis histórico de los comportamientos de las clases sociales, por el dispositivo interpretativo de la “guerra de clases” y sus efectos transitorios y múltiples; y luego por las hipótesis (y por las críticas) comuneras desarrolladas en sus diferentes escritos históricos. Sin embargo, es sobre todo en el terreno de su crítica de la economía política que aquella concepción será profundamente modificada, cuando Marx pasa del análisis de los procesos productivos y reproductivos (en figuras fuertemente centralizadas y abstractas) al análisis de la circulación social de las mercancías relacionando los procesos productivos con los procesos de formación de valor; y luego al descender hacia el análisis del salario y, en consecuencia, a la descripción de las clases sociales y de los modos de vida. La multiplicación y la difusión de los mecanismos de poder diseñan amplios espacios; cuando la sociedad deviene fábrica, los procesos de poder se multiplican, se hacen diferentes y comienzan literalmente a latir sobre estas diferencias.

Segunda diferencia. Frente a la “capitalización” o bien a la “estatización de la sociedad” (que se presenta de manera extremadamente violenta en la “acumulación originaria”), se da también en Marx cierta “gubernamentalización” o “socialización del Estado” que aparece en el proceso de transformación del modo de producción capitalista, de la “subsunción formal” a la “subsunción real”. Roberto Nigro ha insistido fundamentalmente sobre estas analogías de la subsunción entre Marx y Foucault; por su parte, Macherey intentó captar, a través del análisis de estas transformaciones de la sociedad, aquella mutación del “sujeto producido” en “sujeto productivo” que para Foucault está en el centro del problema de la subjetivación.

Tercera diferencia. En cuanto al comunismo marxiano, a la dictadura del proletariado y, por otra parte, su trastrocamiento ontológico en la teoría de la subjetivación foucaultiana, quizá se pueda establecer aquí alguna semejanza teniendo presentes las páginas sobre el comunismo, el *General Intellect* y el “individuo social” en los *Grundrisse*. Esta semejanza se hará evidente en las *Lecciones* foucaultianas a partir del 78, y probablemente resulte el fruto de discusiones entre amigos, colegas y colaboradores en los círculos foucaultianos de la época, y además en la

observación de una historiografía de matriz marxista –pienso particularmente en el trabajo de E. P. Thompson–.

Para concluir sobre este punto. Si bien estas semejanzas acercan a los dos autores en torno de algunas temáticas centrales del pensamiento moderno (Estado, sociedad y sujeto), sin embargo, solo nos permiten colocarlos en el interior de la disolución de lo moderno, no en el desarrollo de una nueva ontología. Cabe señalar que, al subrayar estas diferencias y semejanzas entre Marx y Foucault, nos referimos a Foucault en aquella fase de su trabajo que llega con el giro biopolítico de los cursos de 1977-78 y 1978-79. Las analogías establecidas hasta aquí siguen siendo algo confusas. Los conceptos son tratados de manera ambigua. Basta pensar que para Marx, en el primero y en el segundo ejemplo, toda acentuación discursiva está dada no en términos de singularización sino más bien de extrema “abstracción”. Lo opuesto vale para Foucault.

III

Creo que estudiando a Foucault a partir de los cursos de 1977-78, leyendo sus escritos y sus lecciones –cuando fue posible luego del año 1984–, y haciéndolo nuestro no solo como filósofo sino como militante (los cursos en el Collège de France tienen una tonalidad tal que habilitan también esta lectura), podremos definir una base que vaya más allá de las eventuales y superficiales convergencias entre el pensamiento marxiano y el foucaultiano sobre gubernamentalidad, biopolítica y sujeto, y que permita más bien confirmar en ambos una inserción común en una ontología del presente.

En los años que nos interesan, Foucault avanza sobre la articulación entre ética y política y define una “relación con uno mismo” que es, contra toda operación individualizante y cualquier retorno al sujeto cartesiano, la constitución colectiva del sujeto y su inmersión en el proceso histórico. De allí sigue la “destitución” del sujeto que se presenta como una excavación del nosotros, de la relación yo/nosotros, no solo como devenir sino como práctica de la multiplicidad. El nosotros es una multitud, y el yo se define en la relación con el otro. Cuando analizamos

“el cuidado de sí”, al que tanto se dedica Foucault, advertimos que no es reductible a una práctica individual, y mucho menos (y vuelvo sobre el enfoque de Judith Revel)

a una respuesta individual ante un poder que tiende a construir y modelar la figura del individuo según su propia necesidad. Para decirlo de manera esquemática y brutal, el sí mismo griego no es el yo cartesiano, y tampoco es, *a fortiori*, el individuo construido por el liberalismo económico y político, cuyo nacimiento Foucault describe en 1978, es más bien aquella *singularidad* que había definido Deleuze³.

La ética se plantea precisamente en este cruce entre el ser y el hacer. De allí sigue el descentramiento en el proceso de subjetivación que es completamente político. Es aquí donde triunfan los cínicos y donde la *parresia* se muestra no solo como voluntad (de decir la verdad), sino como terreno de verdad. Pero para poder afirmar esto es necesario insistir, no solo en la pareja poder-resistencia que introduce una asimetría entre los dos términos —no pensables uno sin el otro—, sino, sobre todo, en el carácter ontológico de dicha diferencia. Esta dimensión ontológica se revela en la intransitividad de la libertad, elemento incondicionado incluso cuando se halla sometido a una relación de poder. Es exactamente lo que sucede con el trabajo vivo, potencia intransitiva en la relación capitalista.

La verdad es construida sobre un terreno *poietico* que produce ser nuevo. Las luchas de liberación, por ejemplo, desarrollan prácticas de libertad, de una libertad que crea verdad. En el debate con Chomsky, cuando la cuestión es llevada al deseo de verdad del proletariado, Foucault responde:

le responderé en los términos de Spinoza. Le diré que el proletariado no hace la guerra a la clase dirigente porque considera que esta guerra es justa. El proletariado hace la guerra a la clase

³ J. Revel (2011), “Réponses au forum ‘Michel Foucault et les résistances’, Materiali foucaultiani”. Tomado de <http://www.materialifoucaultiani.org/it/materiali/altri-materiali/59-forum-qmichel-foucault-e-le-resistenzeq/155-materiali-foucaultiani-judith-revel-3.html>

dirigente porque, por primera vez en la historia, quiere tomar el poder. Y porque desea derrocar el poder de la clase dirigente, considera que esta guerra es justa.

En suma, es evidente que el desarrollo de estos procesos de subjetivación conduce a una reformulación continua de la gramática –y de las prácticas– del poder. Si la arqueología reconoce la diferencia existente entre ayer y hoy, y si la genealogía experimenta la diferencia posible entre mañana y la actualidad, todo esto no puede hacerse sino mediante una atenta indagación sobre el presente, a través de “una ontología crítica de nosotros mismos”. Y es a través de esta ontología crítica de nosotros mismos plantada sobre el presente que tenemos la posibilidad, mejor dicho la necesidad de poner en crisis las categorías de la modernidad. A tal efecto, se pueden dar muchos ejemplos pero sobre todo los que parecen fundamentales son los problemas referidos a la nueva cualidad del “trabajo vivo” y las nuevas dimensiones de su capacidad productiva; en segundo lugar, la desaparición de la dimensión de lo “privado” y de lo “público” y la emergencia de ese terreno “común” que determina la relación yo/nosotros, la producción del yo en la obra del nosotros.

Ahora bien, lo importante de esta secuencia de la historia, de la ética y de la acción política es construir la proyección, o mejor, el dispositivo de una ontología abierta, de una verdadera producción del ser. Tal vez resulte curioso, pero no menos relevante, recordar que esta posición foucaultiana se desarrolla en una época en la cual las últimas conclusiones del existencialismo sartreano también se imponían en el ámbito de la izquierda revolucionaria. Pero, contra Sartre, en Foucault no hay libertad del sujeto y necesidad del hecho, sino determinación necesaria del contexto ontológico y su apertura, libertad en el obrar y en el hacer éticos.

IV

En la Posmodernidad, después de Heidegger, la ontología no se define más como el lugar del fundamento del sujeto, sino como *agencement* lingüístico, práctico y cooperativo, como tejido de la *praxis*. En definitiva,

es una ontología del ser presente que ha quebrado la continuidad de la filosofía trascendental tal como venía siendo establecida desde Kant. Esta ontología se despega literalmente de la ontología moderna y de su raíz cartesiana, de la centralidad del sujeto, y se implanta sobre la nueva materialidad de los “modos de vida”. Aquí se derriba la pantalla epistemológica como puente necesario hacia la realidad. Es Heidegger el que procede sobre este terreno, pero también es Heidegger el que paradójicamente lo vuelve impracticable cuando el operador técnico, que ahora constituye el mundo, se enfrenta a su propia obra.

La amenaza que pesa sobre el hombre ya no proviene principalmente de las máquinas y de los aparatos de la técnica, cuya acción puede eventualmente ser mortal. La verdadera amenaza ya ha alcanzado al hombre en su ser. El reino del *Gestell* amenaza la posibilidad de que el hombre pueda rehusar a retrotraerse a un desocultamiento más original y a entender así el llamado a una verdad más inicial.⁴

En Heidegger, donde el ser no es productivo, la técnica ahoga la producción en un destino inhumano que introduce, en la génesis de la nueva ontología, un signo de perversión. La técnica aquí nos devuelve un mundo devastado, *waste land*⁵: aquí, inevitablemente, reaparecen ahora los fantasmas del sujeto, bien representados en el existencialismo de Heidegger.

Entre Nietzsche y Foucault, en cambio, parece definirse otra vía. Asumen el ser del mundo por aquello que el ser es, lo excavan para conocer aquello en lo que él se ha convertido, para manipular los escombros del pasado, la compacidad del presente, la aventura de aquello que está por delante —captado en su realidad material y abierto en su temporalidad—. Para ellos vale un empujón para llenar de historia la ontología, para establecer relaciones lingüísticas y dispositivos performativos, reconstrucciones genealógicas y voluntad de verdad, de manera que produzcan, interactuando, un nuevo ser. Ellos hacen

⁴ Cf. M. Heidegger, *La pregunta por la técnica* [*Die Frage nach der Technik*, 1954]

⁵ Tierra de residuos, basural. [N. del T.]

tender toda relación sobre las máquinas constitutivas del mundo. La epistemología trascendental es descartada; ella no puede constituir una garantía de conocimiento para la ontología del presente dentro de la cual se produce nuestra vida.

En oposición a Heidegger, dentro de la nueva ontología se produce una bifurcación decisiva que se abre a la pulsación común de la vida. La producción del ser no se da ni en lo profundo ni en lo trascendental, sino que se organiza en la presencia, en la actualidad, en el cuidado de la vida. Hablo de “pulsaciones”, pero sin ambigüedades: nada vitalista aquí; estamos en la vida social y política, no en una vida naturalizada o biologizada. La vida es siempre social y política.

Este ser inmerso en una nueva ontología del presente se expresa en Foucault de la manera más alta. Un ser común, donde la dependencia recíproca y multilateral de las singularidades construye el único terreno sobre el cual es posible plantear el interrogante cognoscitivo y buscar la verdad. Los libros de Foucault –nos recuerda Macherey– se colocan desde el principio

al inicio del período de las grandes disputas que marcaron una completa renovación de las maneras de pensar y de escribir heredadas de la posguerra con el cuestionamiento simultáneo del realismo narrativo, de las filosofías del sujeto, de las representaciones continuistas del progreso histórico de la racionalidad dialéctica.⁶

Liberarse de aquella cultura significa desembarazarse del sujeto soberano y del concepto de conciencia –y con ellos de toda teleología histórica–. Significa concebir la ontología como tejido y producto de la praxis colectiva. A mediados de los años 70, leyendo lo que Foucault había producido hasta ese momento, percibía un *impasse* y me preguntaba si acaso ese momento no debía ser superado, más allá del culto estructuralista hacia el objeto y la fascinación espiritualista por el sujeto, por una pulsión hacia la subjetivación, hacia la construcción

⁶ Cf. P. Macherey, “Foucault/Roussel/Foucault”, en M. Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, París, 1992, pp. 3-6.

ontológica del por-venir. Exactamente, lo que sucedió desde finales de los años 70.

En Marx, estamos frente a una misma forma de enraizamiento ontológico. Un enraizamiento en y de la presencia histórica y su reconstitución continua. Carece de cualquier metafísica del sujeto. El tejido ontológico es el mismo de aquel que hemos señalado hasta aquí como “nueva ontología”. Asumir esta inmediatez ontológica no significa no tener en cuenta la diversidad de los períodos históricos y consecuentemente de las “formas de vida” a las cuales la reflexión se aplica, por ejemplo en Marx y Foucault, sino simplemente ser capaz de confrontarlas sobre una base homogénea.

Se trata por lo tanto de proceder sobre estos cuatro puntos que habíamos definido al inicio de esta intervención, y que aquí repaso: historización radical de la economía política; reconocimiento de la lucha de clases como motor del desarrollo capitalista; subjetivación en las luchas de la fuerza-trabajo, del trabajo vivo y adecuación de los cuerpos productivos a la mutación de las relaciones de producción; y, finalmente, definición de una subjetivación abierta al común.

V

A menudo, en el ámbito francés, y contrariamente a lo que se dijo hasta aquí, se intentó avanzar sobre este terreno desarrollando la idea de una de-subjetivación del discurso ontológico utilizando la mediación del pensamiento de Althusser. En efecto, esta línea fue propuesta por él y con gran radicalidad. No hay dudas de que Althusser plantó la crítica sobre este terreno: “el individuo es interpelado como sujeto libre para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que él acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que ‘cumpla solo’ los gestos y los actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción”⁷. Somos muy conscientes de ello. Persiste sin embargo el hecho de que en este proceso, a fuerza de socavar la subjetividad, de cortar el

⁷ L. Althusser, *Ideologías y aparatos ideológicos del estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, p. 63.

árbol de todo espiritualismo posible, Althusser terminó paradójicamente por cortar las ramas sobre las cuales estaba sentado él mismo. Balibar corrige el problema del siguiente modo: “es solamente en el proceso sin sujeto, en cuanto proceso histórico, que la ‘constitución del sujeto’ puede tener sentido”⁸. La crítica marxista al sujeto no puede ser traducida a una figura no cualificada o indeterminada del anti-humanismo. La historicidad, la potencia que ella expresa debe ser recuperada. Puede que en la ontología del presente resurja un humanismo que se imponga luego de la “muerte del hombre”.

⁸ É. Balibar, “L’objet d’Althusser”, en S. Lazarus (éd.), *Politique et philosophie dans l’œuvre d’Althusser*, París, PUF, 1993.

ANTONIO NEGRI

MARX Y FOUCAULT

El presente volumen –el primero de una serie de tres– constituye un óptimo ingreso al laboratorio teórico de Antonio Negri, uno de los ejercicios filosóficos anticapitalistas más fecundos desde el largo 68 italiano hasta los movimientos multitudinarios de hoy.

Los textos aquí reunidos, elaborados en su mayoría en la última década, junto a otros que datan de los años 70, delinean en conjunto la operación de lecturas efectuada por el intelectual y militante italiano durante los últimos cincuenta años.

Marx y Foucault. ¿Por qué leerlos juntos? Es una exigencia metodológica lo que opera en el materialismo negriano: “Se trata de aprehender, sobre el terreno de la historia, la dimensión ontológica y práctica del antagonismo a partir del surgimiento de deseos organizados en luchas concretas”.

Entre el rechazo al trabajo que organizó las elaboraciones marxianas del obrerismo en los años 60-70 y los procesos de subjetivación contemporáneos prefigurados por el “último” Foucault, Negri compone una serie de pasajes, relevos y derivaciones siempre tendientes a auscultar y estimular las manifestaciones actuales del antagonismo de clase: del obrero masa al obrero social; de la fábrica a la metrópolis; de las relaciones de producción a las relaciones de poder; de la subsunción real de la vida al capital a la biopolítica.

El método deviene “diagnóstico y política”, urgente y experimental. Se trata de impulsar las bases de un programa de investigaciones comunistas, de lanzar hipótesis prácticas sobre unas finanzas del común y de imaginar formas constitucionales que devuelvan poder de decisión a los protagonistas actuales de la cooperación: “No tenemos necesidad de la revolución para recién entonces hacer los programas. La revolución vive cada día dentro de esta des-medida de nuestra relación y de esta presión organizada para la construcción del *común*”.

Cactus SCHE OCCURSUS

Buenos Aires - Argentina - 2019

ISBN 978-987-3831-35-5



9 789873 831355